Paul Tillich

PENSAMIENTO CRISTIANO Y CULTURA EN OCCIDENTE

• De los orígenes a la Reforma



PENSAMIENTO CRISTIANO Y CULTURA EN OCCIDENTE

Primera Parte: De los Orígenes a la Reforma

por PAUL TILLICH

Este libro es una traducción de
A History of Christian Thought
© Harper & Brothers
Copilado por Carl E. Braaten
Tradujo al castellano: María Teresa La Valle
Diseñó la tapa: Roberto Claverie

Doblas 1753, Buenos Aires 1424 (Argentina).
Es una 1ª edición de 2.000 ejemplares
Queda hecho el depósito que previene la ley
IMPRESO EN ARGENTINA

PREFACIO A LA EDICION INGLESA

Esta historia del pensamiento cristiano consiste de dos volúmenes de conferencias pronunciadas por Paul Tillich que fueron publicados con anterioridad. El primer volumen apareció con el título *A History of Christian Thought*. Empezaba con la situación grecorromana que preparó el camino al cristianismo y llegaba hasta el desarrollo de la teología protestante posterior a la Reforma. El segundo volumen apareció bajo el título *Perspectives on Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology*. Partía del surgimiento de la Ilustración y concluía con la teología de Karl Barth y el existencialismo moderno.[1] *A History of Christian Thought* surgió a partir de una serie de conferencias pronunciadas por Tillich en el Seminario Teológico Unión de Nueva York. Peter N. John tomó nota taquigráfica de esas clases, las transcribió y luego las distribuyó en una primera edición limitada. Poco tiempo después apareció una segunda edición corregida por Peter John. En ese momento admitió que sería necesario someter el texto a una revisión detallada para corregir problemas de estilo y contenido. Eso fue lo que traté de hacer para la primera edición publicada por Harper & Row, 1968. En este volumen se incluye esa última edición sin alteraciones.

El segundo volumen contiene una serie de conferencias pronunciadas por Paul Tillich en la Facultad de Teología de la Universidad de Chicago la primavera de 1962-63. Dichas conferencias fueron grabadas y los capítulos correspondientes se basan íntegramente en sus palabras.

La historia del pensamiento cristiano de Tillich aparece en un momento en que el interés por las modas teológicas se ha desvanecido drásticamente. Hubo demasiado apuro en anunciar la muerte del pensamiento de Tillich. Dentro del mundo teológico de habla inglesa aún no ha surgido ningún movimiento capaz de eclipsar su influencia. Sería muy conveniente que dicha influencia se extendiera hasta la nueva generación de estudiantes de universidades y seminarios así como a teólogos que necesitan ponerse al día. Tillich conduce a los estudiantes a las raíces de sus tradiciones religiosas con lo cual logra que los símbolos de su fe adquieran más significado para la época histórica que les toca vivir. Fue y es un auténtico gran profesor de teología.

Carl E. Braaten
Chicago, Illinois
Marzo, 1972

[1] En 1971 se publicó una edición alemana de ambas partes bajo la dirección de Ingeborg C. Hennel.

PAUL TILLICH Y LA TRADICION CRISTIANA CLASICA

por CARL E. BRAATEN

El extremismo de Paul Tillich

Se ha afirmado que el verdadero Tillich es el extremista. No obstante, el radicalismo que impulsó a Paul Tillich no fue el espíritu iconoclasta de aquellos que desean crear *de novo* una nueva especie de cristianismo. Más bien fue el extremismo que movió a los grandes espíritus proféticos de la tradición religiosa. Tillich lo llamó el "principio protestante". Este principio radical debía emplearse, no en contra, sino en favor de la "sustancia católica" de la tradición cristiana. Tillich solía plantearse la siguiente pregunta como guía de su propio esfuerzo teológico: "¿Cómo se puede conciliar el extremismo de la crítica profética implícito en los principios del protestantismo auténtico con la tradición clásica del dogma, la ley sagrada, los sacramentos, la jerarquía, el culto, tal como la conservan las Iglesias Católicas?"[1] También percibía el peligro de la crítica profética. El profeta desea llegar a la médula del problema con su cuchillo de protesta radical; la tradición presenta al falso profeta como aquel que corta la médula misma y la saca. El extremismo auténtico enraizado en el profetismo bíblico fue lo que impulsó a Tillich a criticar nuestras formas religiosas y culturales de tradición. De ese modo, igual que los

1 Tillich, "The Conquest of Intellectual Provincialism: Europe and America". (La conquista del provincialismo intelectual: Europa y Estados Unidos). *Theology of Culture* (Nueva York: Oxford University Press, 1959), pág. 169. (Hay traducción al castellano).

profetas del Antiguo Testamento, su crítica *de* la tradición siempre se hacía *desde* la tradición misma, desde alguno de sus niveles más profundos, y no desde una posición arbitraria, neutral o ajena a ella, fuera del "círculo teológico". [2]

En los Estados Unidos, la mayoría de los comentaristas y críticos de Tillich tuvieron la impresión de que fue un innovador radical, quizás hasta peligroso. [3] Tillich mismo mencionó con frecuencia la causa fundamental de dicha opinión. Los estadounidenses, y probablemente la generalidad de los autores modernos, tienen poco sentido de la historia. Los europeos poseen una consciencia histórica más clara y por esa razón los teólogos europeos se sienten mucho menos inclinados a subrayar las características innovadoras del pensamiento de Tillich. Muchas de las ideas y los términos preferidos por Tillich, que aparecían como una gran novedad para los estudiantes estadounidenses, se originaban en una extensa línea de antecesores. Sus categorías y conceptos básicos, el estilo y la estructura de su pensamiento no carecían de precedentes en la tradición cristiana —para aquellos que conocían la historia del pensamiento. El carácter único de Tillich, su creatividad y originalidad, se encuentran en el poder de su pensamiento, en la amplitud de su visión, la profundidad de su percepción, la sistemática consistencia con la cual desarrolló las relaciones internas entre los diferentes elementos de su filosofía y su teología y la valentía que demostró al cruzar fronteras que lo llevaron a terrenos nuevos. Si pudo comprometerse tan activamente con las corrientes de su tiempo y ejercer una influencia tan vital sobre la forma del pensamiento posterior fue porque sus raíces estaban profundamente sumergidas y alimentadas por las tradiciones clásicas de la Iglesia cristiana.

El diálogo con la tradición clásica

Tillich heredó toda la tradición de la Iglesia en una medida prácticamente inigualada por otro teólogo desde la Reforma. A pesar de confesarse luterano "por nacimiento, educación, experiencia religiosa

[2] Estar dentro del "círculo teológico" significa haber tomado una decisión existencial, estar en la situación de fe. Ver Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: The University of Chicago Press; 1951). Vol. II, págs. 6, 8, 9-11. (Hay traducción al castellano).

[3] Véase la respuesta de Tillich a la pregunta de un estudiante, "Is Paul Tillich a dangerous man?" (¿Es Paul Tillich un hombre peligroso?). en *Ultimate Concern*, editado por D. Mackenzie Brown (Nueva York: Harper and Row, 1965), págs. 188-93.

y reflexión teológica",[4] no se sintió satisfecho con ninguna de las formas tradicionales del luteranismo. Trascendió en la medida de lo posible cada uno de los rasgos restrictivos de su herencia inmediata. El estilo transconfesional de su teología hacía que a muchos de sus contemporáneos luteranos les resultara difícil reconocerlo como miembro de la misma familia.[5] No tenía necesidad de *tratar* de ser ecuménico pues la sustancia de su pensamiento bebía de todas las fuentes de la tradición clásica. Su teología fue un diálogo vivo con los grandes hombres e ideas del pasado, con los padres de la Iglesia primitiva, tanto griega como latina, con los estudiosos y los místicos del medioevo, con los humanistas del renacimiento y los reformadores protestantes, con los teólogos del liberalismo y sus críticos neo-ortodoxos. Enfrentó la tradición con un método dialéctico, en el espíritu del *Sic et Non* de Abelardo.

Construyó su teología sistemática mediante la proposición y la respuesta de preguntas existenciales. Cada una de las cinco partes del sistema contiene dos secciones: en una de ellas se desarrolla la pregunta humana, en la otra se da la respuesta teológica. Reconoció que podría haber incluido una sección intermedia que ubicara la respuesta teológica más explícitamente dentro del contexto de la tradición.[6] De ese modo, el diálogo con la tradición mediatizado por las Escrituras y la Iglesia, algo semejante a lo que aparece en letra cursiva en *Kirliche Dogmatik* de Karl Barth, ocupa un lugar muy secundario en la *Teología Sistemática*. Considero que esta decisión de no prestar una atención explícita a la tradición histórica le granjeó en algunos círculos la reputación de ser un teólogo especulativo que proponía ideas de manera arbitraria sin preocuparse por confirmar si se adecuaban o no a las líneas fundamentales de la tradición de la Iglesia. Si ese fue el resultado, es lamentable. Oculta el catolicismo de la mente de Tillich y la medida en que llegaba a sus ideas sistemáticas a través de una intensa lucha intelectual con las fuentes de la tradición.

[4] Tillich, *The Interpretation of History* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1936), pág. 54.

[5] Ver mi artículo, "Paul Tillich as a Luteran Theologian", (Paul Tillich como teólogo luterano), en *The Chicago Lutheran Theological Seminary Record* (agosto, 1962), Vol. 67, Nº 3. Ver También el capítulo de Jaroslav Pelikan, "Ein deutscher lutherischer Theologe in Amerika: Paul Tillich und die dogmatische Tradition", en *Gott ist am Werk*, el *Festchrift* para Hanns Lilje, editado por Heinz Brunotte y Erich Ruppel (Hamburgo: Furche Verlag, 1959), págs. 27-36.

[6] *Systematic Theology*, I, pág. 66.

Nos ha parecido importante publicar algunas de sus conferencias sobre la historia del pensamiento a fin de revelar una mayor parte de este trasfondo vivo de la teología sistemática de Tillich. Fue poco lo que publicó en el campo de la teología histórica. Temía ser juzgado según los cánones estrictos de la historiografía científica. No exageró Mircea Eliade cuando, durante el servicio memorial a Tillich celebrado en Chicago, afirmó: "Por supuesto que Paul Tillich jamás hubiera llegado a ser un historiador de las religiones, ni, por qué negarlo, un *historiador* de nada. A él le interesaba el sentido existencial de la historia: *Geschichte*, no *Historie*". [7] No obstante, pocas mentes estuvieron tan impregnadas por la consciencia de la historia, por el recuerdo de la tradición clásica. Sus alumnos se maravillaban ante su capacidad para remontar de memoria la historia de una idea a lo largo de los momentos fundamentales de su desarrollo, señalando inclusive sutiles cambios en el matiz de sentido en las etapas cruciales. De hecho, una buena parte de su carrera como profesor de teología la dedicó a pronunciar conferencias y dirigir seminarios sobre la historia del pensamiento. Quienes tuvieron el privilegio de estudiar con él en Union, Harvard o Chicago recuerdan sus cursos más memorables, tales como la serie básica sobre la *Historia del pensamiento cristiano*, la *Historia del misticismo cristiano*, *Los presocráticos*, *El idealismo clásico alemán*. Inclusive aquellos estudiantes que provenían de medios opuestos a las opiniones de Tillich no podían dejar de aprender y beneficiarse por su capacidad como intérprete de la tradición cristiana. Muchos de ellos se liberaron de las ataduras impuestas por la tradición de una denominación particular para abrirse a la totalidad de la herencia cristiana común.

La interpretación de la historia

La clave para comprender el tratamiento que da Tillich a la tradición está en su postulado fundamental de que toda interpretación es una unión creativa del interpretador con lo interpretado en un tercer elemento que está más allá de ambos. Tillich consideraba que el ideal de una investigación histórica imparcial que se limita a informar sobre los "hechos" sin ningún elemento de interpretación subjetiva era un "concepto cuestionable". [8] Si no existe la unión entre el historiador y el material que interpreta no puede haber una verdadera comprensión

[7] Eliade, "Paul Tillich and the History of Religions", (Paul Tillich y la historia de las religiones), en *The Future of Religions* por Paul Tillich, editado por Jerald C. Brauer (Nueva York: Harper and Row, 1966), pág. 33.
[8] *Systematic Theology*, III, pág. 301.

de la historia. "La tarea del historiador consiste en 'revivir' lo que 'está muerto' ".[9] La dimensión de la interpretación se hace ineludible pues la historia misma es más que una acumulación de hechos. Un acontecimiento histórico "es un síndrome (es decir, una conjunción) de datos e interpretación".[10] Más aún, el mismo historiador es, y no lo puede evitar, miembro de un grupo que cuenta con una tradición viva de recuerdos y valores. "Nadie escribe historia en un lugar que está más allá de todos los lugares."[11] El elemento de participación empática en la historia resulta esencial para su interpretación.

Tillich estaba demasiado influenciado por la visión existencialista y la interpretación marxista de la historia como para suponer que se podía comprender su sentido mediante un análisis frío y distante del pasado. En un pasaje fundamental, afirma con énfasis: "Sólo el compromiso profundo con la acción histórica puede sentar las bases para la interpretación de la historia. La actividad histórica es la clave para la comprensión de la historia".[12] Esta visión dinámica de la historia surge de la lucha del propio autor con la actualidad histórica de su situación personal. En una de sus autobiografías reconoce que muchos de sus conceptos más importantes, tales como el principio protestante, *kairos*, lo demoníaco, la *Gestalt* de la gracia y el trío formado por la teonomía, la heteronomía y la autonomía fueron desarrollados para alcanzar una nueva interpretación de la historia. "La historia se convirtió en el problema central de mi teología y mi filosofía", dijo, "en razón de la realidad histórica que encontré al regresar de la Primera Guerra".[13] Con celo profético propuso el tema del *kairos*, ese momento en el tiempo cuando lo eterno irrumpe en la historia. Convocaba así a sus contemporáneos a tomar consciencia de la historia en el sentido del *kairos*. Durante esos años se unió al socialismo religioso y, sin duda alguna, fue el principal teórico de dicho movimiento.

Cuando Tillich dirigía la mirada hacia el pasado no sentía un interés intrínseco en él. Su compromiso con el presente y su sentido de responsabilidad por el futuro lo llevaban a buscar el sentido de las cosas en el pasado. "Cualquiera que sostenga el concepto de la observación pura debe contentarse con números y nombres, estadísticas y recortes de periódicos. Es probable que pueda reunir miles de datos verificables pero eso no lo capacitará para comprender lo que sucede

9 *Systematic Theology*, I, pág. 104.
10 *Systematic Theology*, III, pág. 302.
11 *Ibídem*, pág. 301.
12 *Ibídem*, pág. 349.
13 Tillich, *The Protestant Era*, translated by James Luther Adams (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), XVII.

en el presente. Sólo se puede hablar de aquello que resulta más vital en el presente, de lo que convierte al presente en una fuerza generadora, en la medida en que uno se sumerge en el proceso creativo que extrae el futuro del pasado". [14] A fin de actuar en el presente, uno debe comprenderse a sí mismo y a su situación; para lograrlo, es necesario recapitular sobre el proceso mediante el cual surgió el presente. En la Introducción a este volumen. Tillich afirma que el objetivo primordial de sus conferencias sobre la teología protestante es señalar "cómo llegamos a la situación actual", o, en otras palabras, "entendernos a nosotros mismos." [15] La fascinación por el pasado en cuanto tal sólo se presenta como un objetivo secundario y subordinado. Hemos intentado señalar la primacía del interés existencial de Tillich por la tradición histórica caracterizando a estas conferencias como "perspectivas". El término "historia", que Tillich solicitó no emplear, hubiera sugerido a mucha gente un enfoque historiográfico con menos énfasis en la interpretación.

Tillich y el catolicismo primitivo

El conocimiento de la teología de Tillich podría servir como requisito para seguir un curso de estudios patrísticos o viceversa. Su teología contiene muchos puentes hacia las tradiciones de la Iglesia antigua. Pensamos de inmediato, como es natural, en el carácter central de las doctrinas trinitaria y cristológica tanto en Tillich como en los principales padres de la Iglesia. No hay duda de que el amor que sentía Tillich por la filosofía griega preparó el camino para su comprensión del desarrollo de estos dogmas. A diferencia de los grandes historiadores del dogma en la escuela ritschliana, especialmente Adolf von Harnack, Tillich tenía un concepto muy elevado de los dogmas clásicos de la Trinidad y Cristo como la forma más adecuada de recibir el mensaje cristiano dentro de las categorías de la filosofía helenista. Según él, la tesis de Harnack en el sentido de que la "helenización del cristianismo" fue una distorsión intelectual del evangelio del Nuevo Testamento se debía a una interpretación errónea del pensamiento griego. Harnack no comprendió que el "pensamiento griego se interesa existencialmente por lo eterno, donde busca la verdad y la vida eternas". [16] Por otra parte, Tillich no creía que las formulaciones conciliares de la Iglesia antigua comprometieran a toda teología futura. Las categorías empleadas en aquel entonces no son incuestionablemente válidas para

[14] Tillich, *The Religious Situation*, traducido por Richard Niebuhr (Cleveland: Meridian Books, 1956), pág. 34.

[15] Ver *infra*, pág. 29.

[16] *Systematic Theology*, III, pág. 287.

nuestra época. Sus reconstrucciones de dichos dogmas en la *Teología Sistemática* representan esfuerzos serios por ir más allá de la capa exterior de las viejas fórmulas a fin de abrir el camino para poder entender la realidad que originariamente quisieron proteger de los ataques herejes. Se han escrito y se seguirán escribiendo ensayos críticos y libros que dan prueba de la medida en que Tillich logró reinterpretar con éxito las antiguas doctrinas de la Iglesia.

El concepto del Logos de los primeros padres griegos también contó a Tillich entre sus fieles aliados. Fue el único de los teólogos contemporáneos de peso que incorporó la doctrina del Logos a su propio sistema teológico. De no hacerlo, no hubiera podido llegar a ser el teólogo apologista que fue. Cuando Tillich se refería a sí mismo como un teólogo apologista pensaba en el gran apologeta del siglo segundo, Justino mártir, para quien la doctrina del Logos era, como sucede con Tillich, el principio universal de la automanifestación divina. Si el apologeta pretende responder a las preguntas y las acusaciones de quienes desprecian el cristianismo debe descubrir algún terreno común. Tanto para Justino como para Tillich este terreno era la presencia del Logos más allá de los límites de la Iglesia. De ese modo, los hombres de todas las religiones y las culturas podían tener una visión parcial de la verdad, sentir amor hacia la belleza y poseer una sensibilidad moral. Tillich podía estar "ubicado en la frontera"[17] entre la teología y la filosofía, la Iglesia y la sociedad, la religión y la cultura, porque el Logos que se hizo carne era el mismo que habitaba universalmente en las estructuras de la existencia humana. Los escritos apologéticos de Tillich demuestran que compartía la opinión de los Padres apologetas en el sentido de que los cristianos no tienen, desde ningún punto de vista, el monopolio de la verdad y que la verdad, sea donde fuere que se encuentre, pertenece esencialmente a los cristianos. La doctrina del Logos mantuvo la teología de Tillich a salvo de un falso particularismo que empobreció una buena parte de la tradición eclesiástica.

Tillich jamás cayó en la ilusión de creer que los primeros cinco siglos de la Iglesia brindan algún apoyo claro al protestantismo frente al catolicismo romano. Subrayó, en cambio, el *temprano* desarrollo de los principios formativos del catolicismo, especialmente como defensa contra los ataques del gnosticismo. La clausura del canon, que define la tradición apostólica, la regla de la fe, la elaboración de los credos, así como la autoridad episcopal fueron desarrolladas en épocas muy

[17] El bosquejo autobiográfico de Tillich que lleva este título, *On the Boundary* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1966). Esta edición es a la vez una revisión y una nueva traducción de la primera parte de *The Interpretation of History*.

tempranas y no se puede hablar de ellas como aberraciones del "oscurantismo medieval". Es evidente que Tillich jamás pudo calificar el surgimiento del catolicismo primitivo como un acontecimiento absolutamente positivo. A la luz del "principio protestante" señaló que la Iglesia pagó un precio muy elevado en su lucha contra las herejías. Lo que él denominó las estructuras heterónomas de una Iglesia autoritaria, que luego desembocaron en la Iglesia de la Inquisición, se originaron en la respuesta antignóstica de la ortodoxia. Por otra parte, toda definición implica una exclusión. Cuando las herejías obligaron a la Iglesia a defenderse, tuvo que definirse. Según Tillich, esta autodefinición conduce inevitablemente a resultados empobrecedores. "Toda la historia del dogma cristiano es un empobrecimiento continuo pero, a la vez, es una *definición*. Y la definición es importante pues sin ella muchos elementos hubieran minado a la Iglesia, hubieran negado su existencia. Por lo tanto, el dogma, el desarrollo dogmático, no es algo meramente lamentable o malo. Fue la forma necesaria mediante la cual la Iglesia mantuvo su propia identidad.

El elemento trágico de toda historia es que si resulta necesario hacer algo semejante, la consecuencia inmediata es un empobrecimiento y una exclusión de elementos muy valiosos". [18] El teólogo contemporáneo tiene sobre sus hombros la tarea onerosa de ir más allá de las definiciones a fin de recuperar, en la medida de lo posible, aquellos elementos valiosos que por razones *trágicamente necesarias* fueron temporariamente excluidos. A partir de esta comprensión dialéctica Tillich pudo afirmar el carácter esencialmente correcto de cada uno de los rechazos de una herejía importante por parte de la Iglesia. El error surgió cuando las formulaciones autodefinitorias se hicieron rígidas: tal es el caso del catolicismo romano post-tridentino y la ortodoxia protestante. La única solución para el problema del autoempobrecimiento provocando por la autodefinición radica en la continua reforma de la Iglesia *(eclesia semper reformanda)*.

Los dos teólogos de la Iglesia primitiva que ejercieron mayor influencia sobre Tillich fueron Orígenes y Agustín. Sin duda alguna, lo que lo atrajo hacia su pensamiento fue el común denominador del neoplatonismo. Cuando Tillich exponía las doctrinas de Orígenes y Agustín resultaba difícil distinguir su propia doctrina de la de esos autores. [19] No era una simple adjudicación de sus propias ideas a

18 Brown, editor, *Ultimate concern*, págs. 64-65.

19 Las conferencias sobre la historia del pensamiento cristiano dictadas por Tillich fueron grabadas y publicadas por Peter H. John y circularon, en escala reducida entre los discípulos de Tillich. En breve se publicará una nueva edición de estas conferencias.

Orígenes y Agustín. Creo que, por el contrario, había encontrado esas ideas en sus obras y es probable que el camino haya ido desde Schelling, por Boehme, el misticismo alemán, el agustinismo medieval y el platonismo cristiano primitivo. De todos modos, cualquiera haya sido la razón de su interés por Orígenes y Agustín, se sentía cómodo con ellos.

El misticismo de Orígenes, su comprensión del significado simbólico del lenguaje religioso, sus doctrinas del Logos, la Trinidad, la creación, la caída trascendental y su escatología, en especial su carácter universalista, eran elementos que Tillich podía incorporar a su propia teología sistemática. No sugiero que lo haya hecho de manera no crítica. Es por demás evidente que, a pesar de su simpatía hacia Agustín, rechazó el conservadorismo de su filosofía de la historia. Atacó de manera especial aquellos elementos que desembocaban en la interpretación eclesiástica del reino de Dios gobernando en la Tierra a través de la jerarquía eclesiástica y la mediación de los sacramentos. Se trata de una desviación decisiva con respecto al pensamiento de Agustín. Significa que Tillich podía acercarse más a la interpretación profética de la historia que recibía la influencia de Joaquín de Floris, los franciscanos radicales y los reformadores de izquierda. Su propia doctrina del *kairos* difícilmente podría ser aceptada por la interpretación eclesiástica de la historia, de carácter antiquiliástico, no utópica. Tanto para Tillich como para la corriente de interpretación profética, el futuro puede estar preñado de un significado decisivamente nuevo para el cual el pasado y el presente serían simples preparaciones. La tendencia eclesiástica conservadora siempre se ha ocupado en aplacar las expectativas demasiado entusiastas con respecto al futuro. Dichas expectativas son el caldo de cultivo de actitudes revolucionarias en relación con la situación actual y el lugar que corresponde a la Iglesia dentro de ella.

Teonomía y misticismo en la Edad Media

Al ocuparnos de la interpretación que hace Tillich de la Edad Media debemos empezar por señalar que hizo aportes importantes para superar los prejuicios racionalistas y protestantes contra el denominado "oscurantismo medieval". Con harta frecuencia se han descripto los mil años que van desde el Papa Gregorio el Grande hasta el Doctor Martín Lutero como una edad monolítica de ignorancia, despotismo clerical y superstición religiosa. La imagen idealizada de la Edad Media propuesta por el Romanticismo se opone diametralmente a dicha interpretación. Tillich no era un romántico pero recibió la influencia de su interpretación de la Edad Media. Los cristianos románticos contemplan la

Edad Media como una unidad ideal de religión y cultura, como un organismo dentro del cual el núcleo religioso irradia a través de todas las manifestaciones cúlticas, morales y estéticas. Tillich no podía compartir la esperanza del Romanticismo de recrear una sociedad según el modelo de un medioevo idealizado. No obstante, la inspiración del concepto de teonomía proviene de esta interpretación romántica de la sociedad medieval. "El protestantismo no puede aceptar el modelo medieval en términos románticos ni en los términos del catolicismo romano. Debe buscar una teonomía nueva. Sin embargo, para poder hacerlo debe saber qué significa la teonomía y puede dirigirse hacia la Edad Media para descubrirlo".[20]

Tillich pudo ofrecer un panorama completo de los períodos históricos en términos de los principios de autonomía, heteronomía y teonomía. "La teonomía puede caracterizar toda una cultura y ofrecer una clave para la interpretación de la historia."[21] El ideal de una cultura teonómica jamás puede realizarse por completo sobre la Tierra en razón de la enajenación existencial del hombre, presente a lo largo de toda la historia. No obstante, puede haber realizaciones parciales. Se trataría de una cultura en la cual se realizan las potencialidades interiores del hombre mediante la presencia divina del Espíritu que da poder, sentido y dirección a las formas autónomas de vida. La autonomía denota una situación que se separa de la fuente y el objetivo transcendentes de la vida. Algunos ejemplos de períodos más o menos autónomos son el escepticismo de la filosofía griega, el Renacimiento, la Ilustración y el secularismo actual. La heteronomía representa el intento de imponer una ley extraña a las estructuras autónomas de vida exigiendo una obediencia incondicional a autoridades finitas y dividiendo la conciencia y la vida interior. La lucha entre la independencia de la autonomía y la coerción de la heteronomía sólo puede superarse mediante una nueva teonomía. Se trata de una situación en la cual la religión y la cultura no están divorciadas sino que, según una de las formulaciones más famosas de Tillich, la cultura proporciona la forma de la religión y la religión la sustancia de la cultura.

Al aplicar estos principios a la Edad Media, Tillich subrayó, no su naturaleza homogénea, sino las profundas divergencias y transiciones que existían en el seno de la cultura medieval. Señaló el contraste entre la relativa apertura de la Iglesia medieval hacia una variedad de formas de pensamiento y la estrechez de miras de la Iglesia de la contrarreforma. La culminación de la Edad Media se desarrolló en el siglo trece

20 *Systematic Theology*, I, pág. 149.
21 *Systematic Theology*, III, pág. 250.

con los grandes sistemas de los escolásticos. La línea agustiniana, desde Anselmo de Canterbury hasta Bonaventura significó, de manera especial, un estilo teonómico de teología. Partiendo de la fe, la mente estaba abierta para percibir las imágenes de la presencia divina en todos los niveles y las facetas de la vida. El final de la Edad Media estuvo signado por el nominalismo y la heteronomía. El mundo se dividió; se separaron los campos de la religión y la cultura. Se inventó la teoría de la doble verdad a fin de mantener a la filosofía y la teología a la par en un estado de contradicción mutua. Una afirmación verdadera en teología puede ser falsa en filosofía y viceversa. La adhesión a los credos de la Iglesia sólo puede mantenerse sobre la base de una autoridad absoluta. Esta noción positivista de la autoridad halló clara expresión en Duns Escoto y en Guillermo de Ockam. El concepto de autoridad se hizo heterónomo y la Iglesia la aplicó de manera heterónoma con creciente frecuencia.

La originalidad de Tillich en su interpretación de la Edad Media parecería radicar en el hecho de que atribuía la desintegración de la teonomía y el consecuente corte entre la autonomía científica y la heteronomía eclesiástica nada menos que a Tomás de Aquino. En uno de los ensayos más reveladores de su pensamiento, "Las dos clases de filosofía de la religión", [22] afirma que el origen de la división moderna entre fe y conocimiento radica en la negación tomista de la creencia de Agustín en la presencia inmediata de Dios en el acto del conocimiento. Para Tomás, Dios es primero en el orden del ser pero último en el orden del conocer. El conocimiento de Dios es el resultado final de una línea de razonamiento, no el presupuesto de todo nuestro conocimiento. Donde se detiene la razón, entra la fe. No obstante, el acto de fe se convierte en el movimiento de la voluntad para aceptar la verdad sobre la base del criterio de autoridad. El veredicto de Tillich es diáfano: "Este es el resultado final de la *dis*olución tomista de la *solución* agustiniana". [23]

Este ensayo sobre "las dos clases de filosofía de la religión" revela cuán vivas estaban las controversias filosóficas del medioevo en el pensamiento de Tillich. Veía que en ese momento se decidían temas fundamentales que tendrían tremendas consecuencias en la historia del mundo. Cuando Tillich trataba este período en sus clases, no lo hacía como observador imparcial: participaba con pasión en él. En la mayor parte de los temas, se ponía del lado de los agustinianos contra los tomistas, los franciscanos contra los dominicos, los realistas contra los

[22] *Theology of Culture*, págs. 10-29.
[23] *Ibidem*, pág. 19.

nominalistas, etc. El trasfondo de todas estas controversias era lo que Tillich llamaba el diálogo eterno que continúa a lo largo de los siglos entre Platón y Aristóteles. Se trata del diálogo entre una filosofía de la sabiduría *(sapientia)* y una filosofía de la ciencia *(scientia)* o, según Tillich, entre el enfoque ontológico y el enfoque cosmológico de Dios.

La simpatía de Tillich por la Edad Media también se manifiesta en el alto valor que concedía a su misticismo. Según su opinión, todas las religiones contienen un elemento ineludible de misticismo. Solía preguntar a sus alumnos si "el cristianismo puede bautizar al misticismo". Su respuesta era que sí, siempre que distinguiéramos entre el tipo de misticismo abstracto propio del hinduismo y el misticismo concreto del cristianismo. El misticismo concreto es el misticismo de Cristo: se lo puede incorporar al cristianismo en tanto religión histórica. Tillich observó que sin el elemento místico la religión se reduce a un intelectualismo o moralismo. Las doctrinas verdaderas o la moral recta se convierten en la esencia de una religión que carece de dimensión mística. Sobre este punto estaba básicamente de acuerdo con Schleiermacher y Rudolf Otto contra Kant y Albrecht Ritschl. Nunca se unió a Karl Barth y Emil Brunner en su rechazo absoluto del misticismo cristiano. En este aspecto, tanto Barth como Brunner permanecían bajo el prejuicio ritschliano según el cual cristianismo y misticismo son contrarios irreconciliables.

La erradicación de todos los elementos místicos de la tradición cristiana sólo nos dejaría un torso desnudo. Según la opinión de Tillich, ello implicaría deshacerse de la mitad de la teología del apóstol Pablo con su misticismo del Espíritu; y del misticismo de Cristo en hombres como Bernardo de Clairvaux, tan ponderado por Lutero. De hecho, habría que extirpar una buena parte de la teología del joven Lutero junto con su comprensión de la fe. La tradición cristiana se convertiría en un desierto inmenso si careciera del enriquecimiento que le aporta el misticismo. De todas las etiquetas que se han adosado a la teología de Tillich ninguna se acerca a la verdad si no destaca la ontología mística que impregna y determina toda su forma de pensamiento. Esa es la razón por la cual no resulta muy esclarecedor afirmar que es un existencialista como se ha hecho con frecuencia. Dicha caracterización tiende a oscurecer al esencialismo subyacente en sus reflexiones sobre la existencia. La doctrina de la existencia de Tillich se incluye dentro del marco de su ontología mística. Esta es la única perspectiva desde la cual deberíamos comprender muchas de las expresiones de Tillich que han provocado intriga u oposición tales como "Dios más allá del Dios del teísmo", "el Ser mismo", "fe absoluta",

"naturalismo extático", "realismo creyente", "conocimiento simbólico", "esencialización", etc. Estos términos son ecos del aspecto místico de Tillich y de la tradición cristiana.

El redescubrimiento de la tradición profética

El aspecto místico del pensamiento de Tillich siempre estuvo en tensión con el aspecto profético. Algunos de los juicios más severos que pronunció se dirigían contra el misticismo como forma de autoelevación hacia lo divino mediante ejercicios ascéticos. En nombre del principio de *sola gratia* de la Reforma condenó al misticismo como método para alcanzar la salvación personal. El enigma que muchos percibieron en Paul Tillich se debe a este carácter polígeno de su pensamiento. A pesar de que sus raíces estaban profundamente enterradas en el campo del misticismo neoplatónico, del idealismo alemán y del liberalismo protestante del siglo diecinueve, Tillich sometía toda su herencia a la crítica del "principio protestante". Derivaba este principio de la tradición paulino-luterana. La única forma de superar la enajenación entre Dios y el hombre es sobre la base de la gracia divina, sin ningún mérito o merecimiento por parte del hombre. Tillich recibió de su maestro, Martin Kähler, la noción del poder existencial y la importancia teológica de la doctrina de los reformadores sobre la justificación exclusivamente por la gracia mediante la fe. No obstante, él la llevó más lejos aún para enfrentar la situación del hombre que duda, "No sólo aquel que está en pecado sino también aquel que duda están justificados por la fe. La situación de duda, inclusive de duda con respecto a Dios, no tiene por qué separarnos de Dios".[24]

Tillich se lamentaba de que el hombre moderno apenas comprende el significado de la justificación. Por esa razón cambió las imágenes legales propias del tribunal de justicia por expresiones nuevas extraídas de la situación psicoanalítica en la cual el terapeuta acepta al paciente *tal como es*. La justificación por la gracia mediante la fe se interpreta, entonces, como el hecho de ser aceptados *a pesar de* ser inaceptables. La frase "a pesar de" contiene todo el evangelio. A pesar de nuestro pecado y nuestra culpa, a pesar de nuestra condena e incredulidad, a pesar de nuestras dudas y nuestro absoluto inmerecimiento, el milagro de la buena nueva es justamente para esa clase de seres. "La justificación es la paradoja de que el hombre pecador es justificado, el hombre injusto es justo, el hombre no santo es santo en el juicio de Dios, que no se basa sobre ningún logro humano sino en la gracia divina que

[24] *The Protestant Era*, XIV.

se entrega a sí misma. Cuando se comprende y acepta esta paradoja de la relación divino-humana quedan destruidas todas las ideologías. El hombre no tiene por qué engañarse acerca de sí mismo pues se lo acepta tal como es, en la absoluta perversión de su existencia".[25]

Una buena medida del aporte y la misión de Paul Tillich al protestantismo estadounidense fue la reinterpretación, en términos contemporáneos, del mensaje de la Reforma. Sentía que el protestantismo estadounidense apenas había recibido la influencia del mensaje profético de Lutero y Calvino. Las conferencias que pronunció en la Biblioteca de la Catedral de Washington, Washington, D.C., E.U.A., en 1950, versaban sobre "El redescubrimiento de la tradición profética de la Reforma" La versión alemana de las obras completas de Paul Tillich incluye estas conferencias en el volumen VII.[26] Las grandes doctrinas de la Reforma, que muchos de sus herederos han convertido en estatuas inmóviles, se convierten en el pensamiento de Tillich en símbolos vivos de la nueva relación con Dios que generó la fuerza explosiva del trabajo reformador de Lutero. La agudeza de la crítica profética que hizo el mismo Tillich a las pseudo ortodoxias del protestantismo estadounidense, a sus liberalismos superficiales y al moralismo puritano se debieron a su comprensión del mensaje de Lutero. Observó que la prédica protestante en los Estados Unidos suele hacer depender la gracia de Dios, es decir, la actitud de Dios hacia el hombre, de la perseverancia moral del individuo, de su devoción religiosa o de sus creencias verdaderas. Sin duda alguna se ha conservado la fórmula de "justificación por la fe" pero, como observó Tillich con certeza, la fe se transforma en una tarea que el hombre debe cumplir por una decisión consciente. Tillich sugirió que una forma de evitar esta implicancia pelagiana sería hablar de justificación *mediante* la fe en lugar de *por* la fe. Ello significaría que la fe no *causa* sino que es la mediadora de la gracia de Dios. Tillich escribió su opúsculo *Dynamics of Faith* (Dinámica de la fe)[27] en parte con el fin de superar las tremendas distorsiones que había sufrido el concepto de fe. Se distorsiona la fe cuando se la concibe desde una perspectiva antropomórfica como un saber, (intelectualismo), o un hacer, (moralismo), o un sentimiento,

[25] *Ibídem*, pág. 170.

[26] "Die Wiederentdeckung der prophetischen Tradition in der Reformation", *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962), Gesammelte Werke, VII, págs. 171-215. Existe una versión en inglés de estas conferencias pero, por pedido de Tillich, la versión autorizada es la alemana.

[27] Buenos Aires: Editorial La Aurora. 1976.

(emocionalismo). La definición de Tillich de la fe como un estado de sentirse atrapado por una preocupación última fue un intento de emplear una expresión que sugiere que la fe implica tanto la profundidad como la totalidad del ser y, por lo tanto, no se trata de la función de una facultad particular de la mente.

No podemos detallar aquí la medida de la influencia que ejerció Lutero sobre Tillich. No obstante, merece la pena mencionar algunas relaciones. Lutero afirmó que lo que convierte al hombre en teólogo es su capacidad para distinguir entre la ley y el evangelio. Esto significa que, como sucede con las dos naturalezas de Cristo, es necesario diferenciar la ley y el evangelio sin separarlos (nestorianismo) ni confundirlos (monofisitismo). Tillich casi nunca empleó las categorías de ley y evangelio como una fórmula teológica explícita. Sin embargo, la estructura de su pensamiento sigue la línea de esta característica de la teología luterana. Aparece en el sistema de Tillich como principio metodológico de correlación. No desarrolla una doctrina *sobre* la ley y el evangelio pero todo su pensamiento está estructurado en esos términos. Los ensayos que se ocupan de la teología y la cultura, el plan de la *Teología Sistemática* y todos sus sermones demuestran que antes de anunciar la respuesta cristiana, el *kerigma*, quería describir cuidadosamente el predicamento humano. La descripción del predicamento humano es la existencia del hombre *bajo la ley*; la presentación de la respuesta cristiana ofrece la posibilidad nueva de una vida *bajo el evangelio*. La secuencia siempre es ley antes que evangelio, es decir, el planteo de la pregunta antes que el intento de responder a ella. Este es el método teológico adecuado según la opinión de Tillich y es aquí donde se aparta de Karl Barth quien ponía el evangelio antes que la ley y hablaba de Cristo antes de ocuparse de analizar la situación humana tal cual la vive el hombre hoy. La propuesta de Tillich de una correlación fructífera entre filosofía y teología también se apoya sobre esta base de ley/evangelio. Cuando afirma que la filosofía plantea la pregunta que debe responder la teología. está empleando palabras diferentes para decir que el evangelio es la respuesta divina a las preguntas que plantea la existencia humana bajo la ley. La filosofía funciona con respecto a la ley de manera análoga a la forma en que la teología funciona con respecto al evangelio.

Tillich creía que la "ley de los contrastes" de la doctrina luterana sobre Dios puede contribuir para contrarrestar la tendencia de la teología protestante a racionalizar y moralizar la imagen de Dios. Esta ley de los contrastes se expresa en una serie de términos que deben mantenerse en una relación de tensión dialéctica: el ocultamiento de Dios

y su revelación, la ira de Dios y su amor, la obra ajena de Dios *(opus alienum)* y su obra propia *(opus propium)*, el reino de Dios a la izquierda y el reino de Dios a la derecha, etcétera. Este estilo de pensamiento en términos de tensión dialéctica entre conceptos opuestos también es una de las características de la teología de Tillich. Se pueden ver algunos matices de ello en su análisis de las polaridades ontológicas en la profundidad de la vida divina y en sus principios trinitarios. Es obvio que también deben reconocerse las diferencias entre Tillich y Lutero. Entre ambos está Jacob Boehme quien, a través del idealismo clásico alemán, especialmente Schelling, proporcionó a Tillich un modelo poderoso de pensamiento dialéctico en categorías místico-ontológicas. Así, por ejemplo, la idea de Lutero del demonio como agente de la ira de Dios aparece dentro de la tradición de la teología mística, desde Boehme hasta Schelling y Tillich, como un principio negativo, el principio del no ser que carcome los fundamentos de la realidad. Del mismo modo, el sentimiento místico de la profundidad aparece en la idea del abismo en la vida divina, el *Ungrund* en el lenguaje de Boehme. Tillich percibió que tanto la idea de Dios de Lutero como la de Boehme surgían del trasfondo común del misticismo medieval tardío tal como está expresado, por ejemplo, en la *Theologia Germanica*. Apeló a esa tradición al quejarse de la reducción de la imagen de Dios llevada a cabo por el protestantismo de las postrimerías del siglo diecinueve que lo convierte en la imagen de un padre lleno de amor. De manera que para Tillich el símbolo de la ira de Dios no es sólo una noción anticuada perteneciente a la mitología primitiva que puede desaparecer de nuestra imagen de Dios. Tillich siempre se sintió agradecido hacia Rudolf Otto por su libro *Lo Santo* pues lo hizo consciente del misterio abismal de Dios, el *mysterium tremendum et feacinosum*. Y en lo que respecta a este punto estaba convencido de que Otto había interpretado con mayor acierto la teología de Lutero que los principales discípulos de Ritschl.

De la Ortodoxia a la Neo-Ortodoxia

El resto de la historia de Tillich en tanto intérprete de la tradición cristiana aparece en este libro. Si bien el título promete tratar las perspectivas de Tillich sobre la teología del siglo diecinueve y el veinte, de hecho llega hasta el período de la ortodoxia protestante para dar comienzo a su relato del desarrollo. Enumera los principios fundamentales de la teología de los siglos diecisiete y dieciocho. El período correspondiente al escolasticismo protestante no provocaba en Tillich el mismo sentimiento de rechazo que evocaba en muchos de sus contemporáneos. Lo consideraba como una parte de la "tradición clásica" y no como

una aberración de la cual no tenemos nada que aprender. Tillich no despreciaba a los teólogos de la ortodoxia sino a sus imitadores modernos. Tampoco habia que menospreciar a los pietistas originales, hombres como Spener y Zinzendorf, sino a aquellos seguidores que pretendieron elaborar un método a partir de su piedad. En varios de sus escritos Tillich muestra de qué manera quisiera convertirse en un mediador entre la ortodoxia y el pietismo para resolver el problema acerca de si sólo aquellos que han sido regenerados pueden hacer teología.[28] Su respuesta es que los pietistas estaban acertados al afirmar que la teología implica un compromiso existencial, pero que se equivocaron al convertir dicho compromiso en una cuestión de certeza absoluta. Ello conduce al subjetivismo en teología contra el cual los teólogos ortodoxos protestaron con razón.

Una de las tesis más espinosas de esta obra es aquella que afirma que el misticismo es la madre del racionalismo. Ambos parten de un punto de vista subjetivo: la "luz interior" se convierte, mediante un leve desplazamiento del énfasis, en la razón autónoma. Quizá la mejor forma de comprobar esta hipótesis sea analizando en qué medida se unieron los pietistas y los racionalistas para atacar a la ortodoxia y hasta qué punto el racionalismo cosechó sus mayores éxitos en aquellos lugares donde más habia prosperado el pietismo. La índole precisa de esta alianza sería un tema interesante para una investigación histórica cuidadosa.

Las secciones sobre Schleiermacher y Hegel manifiestan la deuda de Tillich con estos autores. Conviene recordar que mantuvo vivo su recuerdo en un momento en que la teología solía ignorarlos. A Schleiermacher se lo despreciaba con ligereza por considerárselo un místico y a Hegel por ser un filósofo especulativo. Muchos aceptaban el juicio de Sören Kierkegaard sobre Hegel como definitorio y el libro de Emil Brunner sobre Schleiermacher responsabilizaba a este último de todos los males del protestantismo moderno.[29] Tillich solía recordar la hostilidad con que se recibían sus seminarios sobre estos filósofos durante las décadas del veinte y el treinta. Es un mérito de Tillich el haber conservado para sí mismo y haber transmitido a los demás un sentido de equilibrio con respecto a la era del liberalismo. En la actualidad existe un renovado interés por el pensamiento de Schleiermacher y Hegel no sólo por razones históricas sino también por su significado teológico constructivo. Tillich no conocía de cerca el movimiento de la

[28] *Systematic Theology*, I, pág. 11.
[29] *Die Mystik und das Wort* (Tubinga: J. C. B. Mohr, 1924).

nueva afirmación de Hegel, el joven Hegel, en la teología alemana pero, a pesar de ello, su teología manifiesta grandes afinidades con él.[30]

Tillich mantenía una actitud dialéctica hacia el liberalismo. Cuando recién se lo conoció en los Estados Unidos se lo solía encasillar dentro del movimento neo-ortodoxo. Compartía su crítica de la doctrina liberal del progreso y hablaba en términos similares acerca de la enajenación radical del hombre. Atacaba los esquemas ilusorios de auto-salvación y ponía en primer plano la gracia de Dios, el nuevo ser en Cristo y el Reino de Dios más allá de la historia como la fuente de la esperanza del hombre para alcanzar una realización verdadera. El aspecto del liberalismo que rechazaba con mayor fervor era la reducción del cristianismo a la religión de Jesús. El intento del liberalismo de aplicar los métodos de la crítica superior para recuperar al Jesús histórico por detrás de las distintas descripciones apostólicas de Jesús en tanto Cristo no proporcionaba una base adecuada para la fe cristiana. Para Tillich la búsqueda del Jesús histórico era un fracaso y justificaba ampliamente el escepticismo de Bultmann con respecto a las fuentes. En su época de estudiante, la escuela ritschliana representaba la forma ascendente del liberalismo. Tillich no pudo compartir jamás el punto de vista fundamental de los teólogos ritschlianos, ni su prejuicio anti-metafísico, ni su rechazo del misticismo, ni su postura de "regreso a Kant", ni su reducción del cristianismo a una ética. La Universidad de Marburgo era el centro de la esfera de influencia de la corriente Kant-Ritschl. Tillich provenía de la Universidad de Halle donde recibió las tradiciones del idealismo clásico alemán y la teología del reavivamiento o el pietismo mediatizadas por sus profesores de teología y filosofía. El más reconocido entre ellos era Martin Kähler. Esta diferencia entre Halle y Marburgo simboliza y quizás hasta explica la oposición entre Tillich y Bultmann, profesor de Nuevo Testamento en Marburgo. Bultmann se formó bajo la influencia de Wilhelm Herrmann quien tendía a enseñar dogmática bajo la forma de una ética. Tillich criticaba la desmitologización del Nuevo Testamento practicada por Bultmann porque en su interpretación existencialista sólo conservaba el simbolismo ético. Desaparece el simbolismo cósmico, se lo hace a un lado pues se lo cataloga como mitología primitiva. Tillich, ontólogo por excelencia, sentía un vivo interés por los símbolos cósmicos. De manera que para él la desmitologización no significaba quitar esos símbolos sino una desliteralización e interpretación. Puesto que el centro de la interpretación de Bultmann es la ética, apela fundamentalmente a la decisión:

[30] *Inter alia*, Jürgen Moltmann, Wolf-Dieter Marsch, también Wolfhart Pannenberg.

hace una teología de la decisión. Ello marca un contraste muy tajante con la interpretación de Tillich que se hace en términos de categorías ontológicas. Afirma que la participación en la realidad se hace transparente mediante los símbolos. La idea de la participación sugiere que hasta la dimensión del inconsciente participa en el acto religioso; la idea de la decisión restringe el acto religioso al nivel consciente. A la luz de estas nociones entendemos por qué el pensamiento de Tillich era profundamente sacramental. El decisionismo de la teología existencialista no deja ningún lugar a los aspectos sacramentales de la religión.

La parte más importante de este volumen se ocupa de las grandes voces proféticas del siglo diecinueve. Muchas de ellas se ubicaban en el límite de la tradición cristiana y algunas hasta se oponían a ella de manera tajante. El tratamiento selectivo que hace Tillich de este período se centra en la corriente crítica que proviene del campo filosófico. Deja de lado en gran medida el desarrollo de la crítica histórica, la investigación sobre los orígenes del cristianismo primitivo. Tampoco presta mayor atención a las reconstrucciones de la doctrina de la Iglesia que proponían los teólogos profesionales de la época. La razón para esta selección debe buscarse en la convicción de Tillich en el sentido de que el ímpetu para la investigación histórica y la reformulación doctrinaria provenía de los cambios producidos en el punto de vista filosófico. Basta con pensar en la deuda que tienen críticos históricos como David F. Strauss y Ferdinand C. Baur con la filosofía de la historia de Hegel o la de teólogos dogmáticos como Alexander Schweizer y J. C. K. von Hofmann con la filosofía de la religión de Schleiermacher. La grandeza de la interpretación de Tillich radica en su incomparable capacidad para detectar y señalar las repercusiones de un concepto filosófico sobre el curso posterior de los acontecimientos.

No obstante, la razón más inmediata de la dirección que toma la selección de Tillich hacia los *desafíos filosóficos* a la teología cristiana se encuentra en su propia estructura mental y su autocomprensión vocacional. Establecía una comunicación más positiva con personas que tenían una orientación filosófica y manifestaba un celo casi evangélico para recomendar el mensaje cristiano a los intelectuales que experimentaban dudas y a aquellos que se burlaban de la fe. Su historia de los críticos del cristianismo del siglo diecinueve revela a la vez la autobiografía intelectual de Tillich. Refleja su diálogo con las preguntas radicales que plantea la cultura moderna a la teología. Considero que proporciona una prueba documentada de la afirmación en el sentido de que Tillich fue un teólogo *radical* que hurgó en las profundidades de la *tradición* para hallar respuestas positivas a las preguntas del hombre moderno. Una de sus últimas declaraciones confirma esta

interpretación de su objetivo teológico: "En mi pensamiento teológico presupongo toda la historia del pensamiento cristiano hasta la actualidad y tomo en cuenta la actitud de aquellas personas que dudan, se separan o se oponen a todo lo eclesiástico y lo religioso, incluyendo el cristianismo. Y debo hablar con ellas. Mi tarea está con aquellos que hacen preguntas y por esto estoy aquí." [31]

La carrera de Tillich comenzó durante la decadencia de la teología liberal. Vivió durante las transiciones de la teología, desde el surgimiento de la teología de "crisis" hasta su transformación en neo-ortodoxia por parte de Barth, y desde la caída de la influencia de Barth hasta el surgimiento de la escuela de Bultmann después de la Segunda Guerra. En medio siglo la teología había descripto un círculo completo; Tillich percibió las señales del resurgimiento del liberalismo. En la última conferencia pronunciada en Chicago titulada "El significado de la historia de las religiones para el teólogo sistemático", se ocupó del problema del futuro de la teología. Vio que nos encontrábamos en una especie de encrucijada. La teología podía seguir al grupo secular por un camino sembrado de las paradojas propias de "una religión de la no-religión" o de un "lenguaje de la teología sin Dios". [32] También podía seguir el camino opuesto hacia una teología de la historia de las religiones. Tillich cifraba sus esperanzas en la segunda alternativa. No veía ningún futuro promisorio para la teología si se aferraba a las actitudes exclusivas de la neo-ortodoxia o si se unía al grupo de la "muerte de Dios". La teología debería enfrentar un nuevo desafío: "De manera que, en tanto teólogos, debemos superar dos barreras que se oponen a un enfoque libre de la historia de las religiones: la ortodoxia exclusivista y el secularismo rechazante". [33] Una teología imbuida de la revelación universal de Dios en la historia de las religiones y purificada por el acontecimiento concreto sobre el cual se basa el cristianismo apunta hacia un camino que trasciende estos dos obstáculos. A esta religión que combina el aspecto universal y el concreto Tillich la denominó "La religión del Espíritu concreto". [34]

En gran medida la concepción de Tillich acerca del futuro de la religión surgió de su relación con el profesor Mircea Eliade durante los seminarios que dirigieron juntos sobre "Historia de las religiones y teología sistemática" en 1964. Eliade comenta cómo Tillich abrió su mente al nuevo estímulo proveniente de la historia de las religiones.

31 Brown, copilador, *Ultimate Concern*, pág. 191.
32 *The Future of Religions*, pág. 80.
33 *Ibidem*, pág. 83.
34 *Ibidem*, pág. 87.

Afirma que para Tillich ello representó una oportunidad para "renovar su propia teología sistemática".[35] No pidió a sus alumnos de teología que consideraran su sistema teológico como un logro imposible de superar. Hasta el fin de sus días manifestó una libertad sorprendente para ir más allá de los límites de su propio sistema e indicar nuevas opciones para la teología. El mismo Tillich hubiera elegido para ser recordado la imagen que Eliade da sobre él durante los seminarios: "Tillich luchaba para alcanzar una comprensión nueva de la teología sistemática".[36]

35 "Paul Tillich and the History of Religions", *op. cit.*, pág. 33.
36 *Ibídem*, pág. 35.

INTRODUCCION

El concepto de dogma

Toda experiencia humana implica el elemento del pensamiento por la simple razón de que la vida intelectual o espiritual del hombre está encarnada en su lenguaje. El lenguaje es pensamiento expresado en palabras pronunciadas y escuchadas. No hay existencia humana sin pensamiento. El emocionalismo que prevalece en la religión no es más sino menos que pensamiento y reduce la religión al nivel de una experiencia sub-humana de la realidad.

Schleiermacher subrayó la función del "sentimiento" en la religión y Hegel enfatizó la del "pensamiento" con lo cual dieron lugar a la tensión que existe entre ellos. Hegel dijo que hasta los perros tenían sentimientos mientras que el hombre era el único que pensaba. La afirmación se basaba sobre una mala interpretación intencional de lo que Schleiermacher entendía por "sentimiento". Dicha interpretación subsiste hasta nuestros días. No obstante, expresa una verdad: el hombre no puede ser sin su pensamiento. Debe pensar, inclusive si es un cristiano por demás piadoso sin ninguna educación teológica. En la religión misma damos nombres a los objetos especiales, diferenciamos los actos de la divinidad, relacionamos símbolos entre sí y explicamos su significado. Toda religión usa el lenguaje y donde hay lenguaje hay universales o conceptos que debemos emplear inclusive en el nivel más primitivo de pensamiento. Es interesante señalar que el conflicto entre

Hegel y Schleiermacher fue anticipado por Clemente de Alejandría en el siglo tres. Este autor afirmó que si los animales tuvieran una religión sería muda, sin palabras.

La realidad precede al pensamiento. Sin embargo, es igualmente cierto que el pensamiento da forma a la realidad. Son interdependientes, no se puede abstraer uno del otro. Debemos recordarlo cuando enfrentemos la discusión sobre la trinidad y la cristología. En estos puntos, y sobre la base de una gran medida de pensamiento, los padres de la Iglesia tomaron decisiones que influyeron sobre la vida de todos los cristianos a partir de ese momento, inclusive sobre la de los más primitivos.

También tenemos el desarrollo del pensamiento metodológico que procede de acuerdo con las reglas de la lógica y emplea métodos para ocuparse de las experiencias. Cuando este pensamiento metodológico se expresa por vía oral o escrita y se comunica a otras personas, produce doctrinas teológicas. Se trata de un desarrollo posterior al uso más primitivo del pensamiento. Idealmente, tal desarrollo conduce a un sistema teológico. Ahora bien, un sistema no es algo dentro de lo cual hay que instalarse. Cualquiera que se instala en un sistema no tarda mucho en sentir que se convierte en una prisión. Si uno elabora una teología sistemática, como me sucede a mí, trata de superarla para que no lo aprisione. No obstante, el sistema es necesario porque es la forma de la consistencia. He descubierto que los estudiantes que manifiestan más objeciones con respecto al carácter sistemático de mi teología son los que se sienten más impacientes al descubrir dos de mis afirmaciones que se contradicen entre sí. Se sienten incómodos al encontrar un punto donde el sistema oculto tiene una grieta. Sin embargo, cuando desarrollo el sistema a fin de cubrir esa grieta consideran que es un intento deshonesto de mi parte para aprisionarlos. Es una doble reacción muy interesante. A pesar de todo, es comprensible pues si se toma el sistema como respuesta final se convierte en algo peor que una prisión. No obstante, si comprendemos el sistema como un intento de reunir los conceptos teológicos en una forma de expresión consistente en la cual no existan las contradicciones, no podemos eludirlo. Inclusive si se piensa en fragmentos, como han hecho algunos filósofos y teólogos (entre ellos, varios muy importantes), cada fragmento contiene un sistema. Al leer los fragmentos de Nietzsche, a quien considero el mayor autor de fragmentos de toda la filosofía, se percibirá que cada uno de sus fragmentos implica todo un sistema de vida. De manera que no se puede evitar el sistema a menos que se opte por hacer afirmaciones sin sentido y contradictorias. Por supuesto que esto es algo que suele hacerse.

El sistema no sólo presenta el peligro de convertirse en una prisión sino también el de moverse dentro de sí mismo. Puede separarse de la realidad y convertirse en algo que está por encima de la realidad que supuestamente debería describir. Por lo tanto, no me interesan mucho los sistemas como tales sino su capacidad de expresar la realidad de la Iglesia y su vida.

A las doctrinas de la Iglesia se las ha llamado dogmas. En el pasado estos cursos se denominaban "historia del dogma". Ahora los llamamos "la historia del pensamiento cristiano" pero no es más que un cambio de nombre. De hecho, nadie se animaría a presentar una historia completa del pensamiento de cada uno de los teólogos de la Iglesia cristiana. Sería un mar de ideas contradictorias. El propósito de este curso es bastante diferente: pretendemos presentar aquellos pensamientos que se han convertido en expresiones aceptadas de la vida de la Iglesia. Tal es el sentido original del término "dogma".

El concepto de dogma es uno de los elementos que se interponen entre la Iglesia y el mundo secular. La mayoría de los laicos, y también los miembros de las Iglesias, sienten temor hacia los dogmas de la Iglesia. El "dogma" es como el paño rojo que se mece frente a los ojos del toro en las corridas: produce enojo, agresividad y, en algunos casos, huida. Creo que este último es el caso más común entre los laicos con respecto a la Iglesia. Si deseamos comprender esta situación, debemos analizar la historia del concepto de dogma que resulta por demás interesante.

El primer paso en esta historia es el empleo de "dogma" que deriva de la palabra griega *dokein* cuyo significado es "pensar, imaginar o tener una opinión". En las escuelas de filosofía griega anteriores al cristianismo, *dogmata* eran las doctrinas que diferenciaban a las escuelas entre sí: los académicos (Platón), los peripatéticos (Aristóteles), los estoicos, los escépticos y los pitagóricos. Cada una de estas escuelas tenía sus propias doctrinas fundamentales. Si alguien quería formar parte de una de dichas escuelas debía aceptar por lo menos los supuestos básicos que la distinguían de las demás. De manera que ni siquiera las escuelas filosóficas carecían de sus *dogmata*.

Del mismo modo, las doctrinas cristianas se veían como *dogmata* que distinguían a la escuela cristiana de las escuelas filosóficas. Era algo muy natural y se lo aceptaba como tal: no era ningún trapo rojo que provocara ira. En la antigüedad, el dogma cristiano era la expresión de lo que aceptaban los cristianos cuando ingresaban en las congregaciones de la iglesia, lo cual significaba un gran riesgo y una tremenda transformación en sus vidas. De manera que el dogma nunca era una mera afirmación teórica de un individuo sino la expresión de una realidad, la realidad de la Iglesia.

En segundo lugar, todos los dogmas tenían una formulación negativa, es decir, eran reacciones contra interpretaciones erróneas provenientes del seno de la Iglesia. Esto se aplica inclusive al credo apostólico. Tomemos el primer artículo del credo, "Creo en Dios todopoderoso, creador del cielo y la tierra". No es sólo una afirmación que expresa algo por sí misma sino que, al mismo tiempo, es un rechazo del dualismo formulado después de una lucha mortal que duró cien años. Sucede lo mismo con los otros dogmas. Cuanto más tardíos son, más claramente muestran su carácter negativo. Podemos llamarlos doctrinas protectoras pues se las formulaba con la intención de proteger la sustancia del mensaje bíblico. Hasta cierto punto, esta sustancia era fluida pero había una médula fija: la confesión de que Jesús era el Cristo. Fuera de ello, todo estaba en movimiento. Cuando surgían nuevas doctrinas que parecían alterar los cimientos de la confesión fundamental, se agregaban doctrinas protectoras. Así fue cómo surgieron los dogmas. Lutero reconoció el hecho de que los dogmas no eran el resultado de un interés teórico sino que surgieron de la necesidad de protejer la substancia cristiana.

Puesto que cada nueva afirmación protectora estaba a su vez sujeta a interpretaciones erróneas, siempre se presentaba la necesidad de elaborar formulaciones teóricas más agudas. Para ello era preciso emplear términos filosóficos. Así fue como se incorporaron muchos conceptos filosóficos a los dogmas cristianos. No se trataba de que hubiera un interés en ellos en tanto conceptos filosóficos. Lutero fue muy franco al respecto: declaró abiertamente que le desagradaban términos tales como "trinidad", "*homoousios*", etc., pero reconocía que habia que emplearlos pues carecemos de palabras más adecuadas. Es necesario hacer formulaciones teóricas cuando otros formulan doctrinas teóricas de manera tal que parecen poner en peligro a la substancia.

El paso siguiente en la historia de este concepto fue la aceptación de los dogmas como ley canónica por parte de la Iglesia. La ley según el canon es la regla de pensamiento o de conducta. La ley canónica es la ley eclesiástica a la cual debe sujetarse toda persona que pertenece a la Iglesia. De ese modo, el dogma recibe una sanción legal. En la Iglesia de Roma el dogma forma parte de la ley canónica, su autoridad proviene del campo legal. Esto es coherente con el desarrollo general de esa Iglesia; la palabra "romana" connota un desarrollo legalista.

A pesar de todo, la gran reacción contra el dogma que se produjo en los últimos cuatro siglos quizá nunca hubiera surgido si no hubiera existido el paso siguiente: la sociedad medieval aceptó la ley eclesiástica como ley civil. Esto significa que la persona que desobedece la ley canónica de doctrinas no sólo es un hereje, alguien que no está de

acuerdo con las doctrinas fundamentales de la Iglesia, sino también un criminal que comete una falta contra el Estado. Este último punto produjo la reacción radical contra el dogma en la edad moderna. Puesto que el hereje no sólo perturba a la Iglesia sino también al Estado, el castigo no debe limitarse a la excomunión, debe entregárselo a las autoridades civiles a fin de que lo castiguen como a un criminal. La Ilustración luchaba contra esta teoría del dogma. La Reforma misma seguía en buena medida la línea del desarrollo anterior del dogma. No obstante, todo el pensamiento liberal a partir de la Ilustración se ha caracterizado sin duda alguna por el intento de evitar el dogma. El desarrollo de la ciencia también apoyó esta tendencia. Era necesario que tanto la ciencia como la filosofía contaran con libertad absoluta a fin de posibilitar su crecimiento creativo.

En su famosa *Historia del dogma*, Adolf von Harnack se pregunta si el dogma ha llegado a su fin en vista de su disolución en la primera época de la Ilustración. Reconoce que el protestantismo ortodoxo aún lo incluye pero cree que cuando la Ilustración disolvió el dogma protestante se dio el último paso en la historia del dogma. A partir de ese momento no se puede afirmar que exista el dogma dentro del protestantismo. Ahora bien, esto implica un concepto muy estrecho del dogma. Harnack es consciente de que emplea el término en sentido estrecho, es decir, en el sentido de la doctrina cristológica-trinitaria de la Iglesia antigua. Reinhold Seeberg subrayó que, por el contrario, el desarrollo del dogma no terminó con el advenimiento de la Ilustración sino que continúa hasta la actualidad.

Aquí enfrentamos una pregunta sistemática muy importante. ¿Existe algún dogma en el protestantismo actual? Si alguno de ustedes desea ingresar al ministerio debe dar una especie de examen en la Iglesia. No se trata tanto de un examen de conocimientos como de fe. Las Iglesias desean saber si ustedes están de acuerdo con sus afirmaciones dogmáticas fundamentales. Por lo general plantean dichos exámenes de manera muy pobre, sin comprender demasiado el desarrollo de la teología posterior a la ortodoxia protestante. Muchos estudiantes se rebelan interiormente contra estos exámenes de fe pero deben recordar que ingresan a un grupo especial, diferente de cualquier otro. En primer lugar, se trata de un grupo cristiano y no pagano; protestante y no católico y dentro del protestantismo puede ser un grupo episcopal o bautista. Ahora bien, ello significa que la Iglesia tiene un interés lícito por asegurarse que aquellos que la representan manifiesten cierta aceptación de sus fundamentos. Todo equipo de beisbol exige que sus miembros acepten sus reglas y pautas. ¿Por qué debe la Iglesia dejarlo librado a los sentimientos arbitrarios de cada individuo? Es algo imposible.

Una de las tareas de la teología sistemática es ayudar a las Iglesias a solucionar este problema con un criterio medianamente amplio y sin ceñirse tanto a los teólogos de los siglos dieciséis y diecisiete. Cualquiera que acepta la Iglesia también acepta un punto fundamental. Creo que no se trata de que la Iglesia exija a sus ministros que acepten una serie de dogmas. ¿Acaso podrían afirmar honestamente que no experimentan ninguna duda acerca de alguno de estos dogmas? Si no tuvieran dudas no serían muy buenos cristianos pues la vida intelectual es tan ambigua como la moral. ¿Y quién puede afirmar que es moralmente perfecto? ¿Cómo puede alguien decir, entonces, que es intelectualmente perfecto? El elemento de duda forma parte de la fe. Lo que debería hacer la Iglesia es aceptar a aquella persona que afirma que la fe que simboliza la Iglesia es su interés supremo y vital, al cual desea servir con todas sus fuerzas. Si, por el contrario, se le pide que exprese lo que cree acerca de alguna doctrina en particular se le exige un cierto tipo de deshonestidad. Si dice que está absolutamente de acuerdo con una doctrina dada, la del nacimiento virginal, por ejemplo, pueden suceder dos cosas: es deshonesto o debe dejar de pensar. Si no puede dejar de pensar, también debe dudar. Ese es el problema. Creo que la única solución, en el campo protestante, es decir que todo este cuerpo de doctrinas representa su interés vital y que quiere servir dentro de un grupo en particular porque se basa sobre ese mismo interés vital. Pero jamás se puede prometer que no se dudará acerca de cualquiera de estas doctrinas.

No hay que abolir el dogma sino interpretarlo de manera tal que deje de ser un poder represor que provoca deshonestidad o huida. Por el contrario, es una expresión maravillosa y profunda de la vida actual de la Iglesia. En este sentido, intentaré demostrar que al tratar estos dogmas, inclusive cuando se los expresa en las formulaciones más abstractas por medio de conceptos griegos muy difíciles, nos estamos ocupando de aquello que la Iglesia veía como la expresión más adecuada de su vida y su devoción en su lucha mortal contra el mundo pagano y judío exterior y contra todas las tendencias disgregantes que surgían en su seno. La conclusión a la cual yo llego es que debemos valorar mucho al dogma; hay algo grande en él. Sin embargo, no se lo debe tomar como un cuerpo de doctrinas particulares a las cuales uno debe adherir. Esto se opone al espíritu del dogma, está en contra del espíritu del cristianismo.

CAPITULO 1

LA PREPARACION PARA LA LLEGADA DEL CRISTIANISMO

A. *EL KAIROS*

Según el apóstol Pablo, no siempre existe la posibilidad de que suceda lo que se dio, por ejemplo, en la aparición de Jesús como el Cristo. Ello sucedió en un momento especial de la historia cuando todo estaba listo para que aconteciera.

Nos ocuparemos de esa "preparación". Pablo habla del *kairos* al describir la sensación de que el tiempo estaba maduro, preparado o listo. Este término griego es una muestra de la riqueza de ese idioma en comparación con las limitaciones de las lenguas modernas. Nosotros tenemos una sola palabra para el "tiempo". Los griegos tenían dos: *chronos* y *kairos*. *Chronos* es el tiempo del reloj, el tiempo que se mide, tal como lo expresan nuestras palabras "cronología" y "cronómetro". *Kairos* no es el tiempo cuantitativo del reloj sino el tiempo cualitativo de la ocasión, el momento adecuado. (Véase su empleo en algunos de los relatos evangélicos). Algunas cosas suceden cuando aún no ha llegado el momento adecuado, el *kairos*. *Kairos* es el tiempo que indica que es evidente la realidad de algo que posibilita o imposibilita una acción. Todos experimentamos en nuestras propias vidas la sensación de que llegó el momento adecuado para hacer algo, que estamos maduros, que podemos tomar una decisión determinada. Eso es el *kairos*. Este era el sentido en que Pablo y la Iglesia primitiva hablaban de *kairos*: el momento adecuado para la venida del Cristo. La Iglesia primitiva y,

hasta cierto punto, Pablo también, trataron de demostrar por qué el momento de la venida de Cristo era el adecuado, cómo una constelación providencial de factores hizo posible su aparición.

Debemos concentrarnos ahora en señalar la preparación para la teología cristiana que ofrecía la situación mundial à la cual llegó Jesús. Lo haremos desde un punto de vista teológico; se lo podría hacer desde otras perspectivas, y ello nos permitirá comprender las posibilidades de una teología cristiana. No se trata de que la revelación de Cristo haya caído desde el cielo como parecen creer algunos teólogos. "Aquí está: tómelo o déjelo". Esto se opone a Pablo. De hecho hay un poder revelatorio que recorre toda la historia y prepara el camino para lo que el cristianismo ve como la revelación última.

B. *EL UNIVERSALISMO DEL IMPERIO ROMANO*

La situación concreta a la cual llegó el acontecimiento del Nuevo Testamento fue el universalismo del Imperio Romano. Esto implicaba a la vez, algo positivo y algo negativo. Lo negativo era que significaba la caída de las religiones y las culturas nacionales. El aspecto positivo era que en ese momento se podía concebir la idea de la humanidad como un todo. El Imperio Romano produjo una consciencia clara de la historia universal por oposición a las historias nacionales aleatorias. La historia universal ya no es un mero propósito que se actualizará en la historia, en el sentido que le daban los profetas: se ha convertido en una realidad empírica. Ese es el significado positivo de Roma. Representa la monarquía universal en la cual se une todo el mundo conocido. La Iglesia de Roma conserva esta idea pero la aplica al Papa. Sigue vigente hasta hoy en la Iglesia romana en el sentido de que aún pretende detentar el poder monárquico sobre el mundo entero siguiendo el ejemplo del Imperio Romano. Quizá sea importante recordar siempre que la Iglesia de Roma es *romana*, que su desarrollo no sólo ha recibido la influencia del cristianismo sino también la del Imperio Romano con su grandeza y su noción de la ley. La Iglesia de Roma recibió la herencia del Imperio Romano. Nunca debemos olvidar este dato. Si nos sentimos tentados a evaluar a la Iglesia romana de manera más positiva de lo que corresponde, deberíamos preguntarnos: ¿cuántos elementos romanos contiene y hasta qué punto son válidos para nosotros dentro de nuestra cultura? Deberíamos hacer otro tanto con los conceptos filosóficos griegos que crearon el dogma cristiano. ¿Hasta qué punto son realmente válidos hoy? Por supuesto que no hay ninguna razón para rechazar algo simplemente porque es romano o griego, pero tampoco hay por qué aceptar algo que la Iglesia recibió de Grecia o Roma, inclusive si ha sido sancionado por una decisión dogmática.

C. LA FILOSOFIA HELENICA

Dentro de este reino de un mundo, una historia y una monarquía universales creadas por Roma, tenemos el pensamiento griego. Estamos en el período helenista de la filosofía griega. Establecemos una diferencia entre el período clásico del pensamiento griego, que termina con la muerte de Aristóteles, y el período helénico. Este último incluye a los estoicos, los epicúreos, los neo-pitagóricos, los escépticos y los neo-platónicos. Representa la fuente inmediata de una buena medida del pensamiento cristiano. El cristianismo primitivo recibió mayor influencia del pensamiento helenista que del griego clásico.

Aquí también quiero distinguir los elementos positivos de los negativos implícitos en el pensamiento griego durante el período del *kairos*, el momento cuando el mundo antiguo llegaba a su fin. El aspecto negativo es lo que denominaríamos escepticismo. El escepticismo, no sólo en la escuela de los escépticos sino también en otras corrientes del pensamiento griego, es la culminación de un intento admirable y tremendo por construir un mundo de sentido sobre la base de una interpretación de la realidad en términos objetivos y racionales. La filosofía griega había minado las antiguas tradiciones mitológicas y rituales. En la época de Sócrates y los sofistas resultó evidente que estás tradiciones ya no eran válidas. El sofismo es la revolución de la mente subjetiva contra las tradiciones de la antigüedad. Pero la vida debe continuar: aún había que profundizar en el sentido de la vida en todos los terrenos: la política, la ley, el arte, las relaciones sociales, el conocimiento, la religión, etc. Eso fue lo que trataron de hacer los filósofos griegos. No eran seres que se sentaban en sus escritorios para escribir libros de filosofía. Si sólo hubieran filosofado sobre la filosofía, hace tiempo que hubieran caído en el olvido. Tomaron sobre sus espaldas la tarea de crear un mundo espiritual observando objetivamente la realidad tal como les era dada, interpretándola en términos de una razón sintética y analítica.

1. *El escepticismo*

Este gran proyecto de los filósofos griegos de crear un mundo de sentido se desintegró al finalizar el mundo antiguo y produjo lo que yo llamo el fin escéptico del desarrollo antiguo. El significado original de *skepsis* era "observar" las cosas. No obstante, recibió el sentido negativo de analizar todos los dogmas, inclusive los *dogmata* de las escuelas griegas de filosofía, y minar sus cimientos. Los escépticos dudaban de las afirmaciones de todas las escuelas de filosofía. Lo que quizá resulte más importante es que estas escuelas, la Academia plató-

nica, por ejemplo, incorporaron una buena cantidad de elementos escépticos. El escepticismo no fue más allá del probabilismo mientras que las otras escuelas se hicieron pragmáticas. De manera que existió una tendencia escéptica en todas las escuelas que selló toda la vida de las postrimerías del mundo antiguo. Este escepticismo era una cuestión vital de fundamental importancia. Aquí tampoco se trataba de ubicarse detrás del escritorio y descubrir que se podía dudar de todas las cosas. Eso resulta relativamente fácil. Mas bien se trataba de una destrucción interior de todas las convicciones. Su consecuencia, y es una característica de la mentalidad griega, fue que si no podían formular juicios teóricos, consideraban que tampoco podían actuar. Así fue cómo introdujeron la doctrina de la *epoche*, "limitar, frenar, no emitir juicios ni actuar, no tomar decisiones teóricas ni prácticas". Esta doctrina de la *epoche* significó el renunciamiento al juicio en todas sus dimensiones. Esa fue la razón por la cual esta gente se internaba en el desierto con un manto o un vestido. Los monjes cristianos posteriores copiaron este ejemplo porque también habían desesperado de la posibilidad de vivir en este mundo. Algunos de los escépticos de la Iglesia antigua eran hombres muy serios y dedujeron las consecuencias que por lo general se niegan a aceptar los sofisticados escépticos de nuestro tiempo, quienes no se privan de nada mientras dudan de todo. Los escépticos griegos se alejaron de la vida a fin mantener la coherencia.

Este elemento escéptico fue una preparación importante para la llegada del cristianismo. Las escuelas griegas, epicúreos, estoicos, académicos, peripatéticos, neo-pitagóricos, no sólo lo eran en el sentido en que hoy hablamos de escuelas filosóficas como la de Dewey o Whitehead, por ejemplo. Una escuela filosófica griega también era una comunidad cúltica, era de carácter semirritual y semifilosófico. Los miembros deseaban vivir de acuerdo con las doctrinas de sus maestros. Durante el período del apogeo de la tendencia estoica pretendían la certeza ante todo, la exigían para poder vivir. Respondían que sus grandes maestros, Platón o Aristóteles, Zenón el estoico o Epicuro y más adelante Plotino, no eran meros pensadores o profesores sino hombres inspirados. La idea de la inspiración se desarrolló mucho antes del advenimiento del cristianismo en las escuelas griegas: sus fundadores estaban inspirados. Cuando, más tarde, los miembros de estas escuelas polemizaron con los cristianos afirmaban, por ejemplo, que el inspirado era Heráclito y no Moisés. Esta doctrina también preparó el camino del cristianismo. La razón pura por sí misma no es capaz de construir una realidad en la cual se pueda vivir.

Lo que se decía acerca de los fundadores de estas escuelas filosóficas era muy similar a lo que afirmaban los cristianos sobre el fundador

de su Iglesia. Es interesante notar que un hombre como Epicuro, quien luego fue tan radicalmente atacado por los cristianos que sólo se conservan algunos de sus fragmentos, era llamado *soter* por sus discípulos. Esta es la palabra griega que emplea el Nuevo Testamento y que nosotros traducimos como "salvador". A Epicuro el filósofo se lo llamaba salvador. ¿Qué significa esto? Por lo general se lo ve como un hombre que gozaba mucho en sus hermosos jardines y enseñaba una filosofía hedonista, anticristiana. El mundo antiguo tenía una opinión muy distinta sobre Epicuro. Se lo llamaba *soter* porque hizo lo máximo que alguien podía hacer por sus discípulos: los liberó de toda ansiedad. Con su sistema materialista de los átomos los liberó del temor a los demonios que signaba toda la vida del mundo antiguo. Esto no es más que una muestra de lo seria que era la filosofía en aquellos tiempos.

Otra consecuencia de esta tendencia escéptica fue lo que los estoicos denominaron *apatheia* (apatía). Significa no experimentar ningún sentimiento con respecto a los impulsos vitales tales como deseos, alegrías, dolores, sino estar más allá de ellos en un estado de sabiduría. Sabían que eran pocos los que podían alcanzar tal estado. Quienes se iban al desierto como los escépticos demostraban que, hasta cierto punto, eran capaces de alcanzarlo. Por supuesto que detrás de todo esto está la crítica anterior a los dioses mitológicos y los ritos tradicionales. Esta crítica a la mitología surgió en Grecia casi simultáneamente con la aparición del segundo Isaías en Judea. Eran críticas muy semejantes y fue su efecto minar la creencia en los dioses del politeísmo.

2. *La tradición platónica*

Nos hemos ocupado del aspecto negativo del pensamiento griego en el momento del *kairos*. Sin embargo, también había elementos positivos. Nos ocuparemos, en primer lugar, de la tradición platónica. La tradición platónica preparó para la teología cristiana la idea de trascendencia, de que hay algo que supera la realidad empírica. Platón habló de una realidad esencial, "ideas" *(ousia)* que era la verdadera esencia de las cosas. Al mismo tiempo encontramos en Platón, y con mayor vigor en el platonismo posterior y el neo-platonismo, una tendencia hacia la desvalorización de la existencia. El mundo material carece de valor por comparación con el mundo esencial. Platón también afirma que el objetivo interior de la existencia humana es parecerse lo más posible a Dios. Esto aparece en el *Filebo* y prácticamente en todas sus obras. Dios es la esfera espiritual. El *telos* interior de la existencia humana es la esfera espiritual divina. Los Padres capadocios de la Iglesia usaron de manera especial este elemento de la tradición platónica para describir el fin último de la existencia humana.

Además de la idea de trascendencia y del *telos* de la existencia humana hay una tercera doctrina según la cual el alma cae de la participación eterna en el mundo esencial o espiritual, entra en un cuerpo en la Tierra, luego trata de liberarse de la cárcel que representa ese cuerpo y por último alcanza una elevación más allá del mundo material. Esto se da por pasos y grados. Este elemento también fue incorporado a la Iglesia, no sólo por parte de todos los místicos cristianos sino también, y en gran medida, por los padres oficiales de la Iglesia.

El cuarto aspecto importante de la tradición platónica fue su idea de la providencia. Esto se nos presenta como una idea cristiana; sin embargo, Platón ya la había formulado en sus últimos escritos. Fue un intento tremendo de superar la ansiedad generada por el destino y la muerte que imperaba en la antigüedad. La ansiedad de lo contingente y lo necesario, o el destino, como lo llamaríamos ahora, representado por las diosas griegas *Tyche* y *Haimarmene* era algo muy poderoso en el mundo antiguo. En Romanos 8, el mayor himno triunfal del Nuevo Testamento, leemos que la función de Cristo es vencer a las fuerzas demoníacas del destino. El hecho de que Platón haya anticipado esta situación con su doctrina de la providencia es uno de sus mayores aportes. Esta providencia, al provenir del dios supremo, nos da fuerzas para eludir las vicisitudes del destino.

Un quinto elemento, que procede de Aristóteles, se agregó a la tradición platónica. Lo divino es una forma sin materia, perfecta en sí misma. Esta es la idea más profunda de Aristóteles. Esta forma suprema, llamada "Dios", mueve el mundo. No lo hace de manera causal empujándolo desde afuera sino atrayendo todas las cosas finitas hacia él por medio del amor. A pesar de su actitud aparentemente científica hacia la realidad, Aristóteles elaboró uno de los mayores sistemas del amor. Afirmó que Dios, la forma suprema o acto puro *(actus purus)*, como él lo denominaba, mueve todo porque es amado por todas las cosas. Todas las cosas desean unirse con la forma suprema, liberarse de las formas inferiores en las cuales habitan, aprisionadas por la materia. Más adelante, el Dios aristotélico, en tanto forma suprema, se incorporó a la teología cristiana y ejerció una influencia tremenda sobre ella.

3. *Los estoicos*

Los estoicos tuvieron más importancia que Platón y Aristóteles juntos para la vida del mundo antiguo. La vida del hombre culto de la antigüedad estaba modelada sobre todo por la tradición estoica. En mi libro, *El coraje de existir* me ocupé de la idea estoica del coraje, de asumir el destino y la muerte. Allí demuestro que el cristianismo

y los estoicos son los grandes competidores del mundo occidental. No obstante, en este momento deseo señalar algo más. El cristianismo extrajo muchas ideas fundamentales de sus grandes rivales. La primera de ellas es la doctrina del Logos que puede llegar a producirnos desesperación al estudiar la historia del pensamiento trinitario y cristológico. Es imposible comprender el desarrollo dogmático del cristianismo sin ella.

Logos significa "palabra". Pero se refiere también al significado de la palabra, a la estructura de razonamiento que indica una palabra determinada. Por lo tanto, Logos también puede significar la ley universal de la realidad. Ese fue el sentido que le dio Heráclito quien, por otra parte, fue el primero en emplear el término en un sentido filosófico. Para él, el Logos era la ley que determina los movimientos de toda realidad.

Para los estoicos el Logos era el poder divino que está presente en todo lo que es. Consta de tres aspectos, cada uno de los cuales tiene una importancia fundamental en el desarrollo posterior. El primero es la ley de la naturaleza. El Logos es el principio conforme al cual se mueven todas las cosas naturales. Es la semilla divina, el poder creador divino que hace que cada cosa sea lo que es. Y es el poder creador del movimiento de todas las cosas. En segundo lugar, Logos significa ley moral. Podríamos llamarlo "razón práctica" como hizo Emmanuel Kant. Es la ley innata a todo ser humano cuando se acepta a sí mismo como una personalidad con la dignidad y la grandeza de una persona. Cuando vemos la expresión "ley natural" en los libros clásicos no debemos pensar en leyes físicas sino morales. Cuando hablamos de los "derechos del hombre", por ejemplo, tal como aparece la expresión en la constitución de los Estados Unidos, nos referimos a la ley natural.

En tercer lugar, Logos también significa la capacidad del hombre para reconocer la realidad. Podríamos llamarlo "razón teorética". Es la capacidad que tiene el hombre de razonar. Dado que el hombre posee el Logos en sí mismo, puede descubrirlo en la naturaleza y la historia. Para los estoicos, la consecuencia que se sigue de esto es que el hombre que está determinado por la ley natural, el Logos, es el *logikos*, el hombre sabio. No obstante, los estoicos no eran optimistas. No creían que todos eran hombres sabios. Quizá muy pocos alcanzaban esta meta ideal. Todos los demás, o eran tontos, o se ubicaban en algún punto intermedio entre los sabios y los tontos. De manera que los estoicos sostenían un pesimismo fundamental acerca de la mayoría de los seres humanos.

En sus orígenes, los estoicos eran griegos, luego fueron romanos. Algunos de los más famosos fueron emperadores romanos, tal el caso de Marco Aurelio. Aplicaban el concepto del Logos a la situación polí-

tica de la cual eran responsables. El significado de la ley natural era que todos los hombres participan de la razón en virtud del hecho de que son seres humanos. A partir de esta idea básica elaboraron leyes muy superiores a muchas de las que hallamos en la Edad Media cristiana. Otorgaron la ciudadanía universal a todo ser humano porque, potencialmente, todos los hombres participan de la razón. Demás está decir que no creían que la gente empleaba la razón correctamente, pero consideraban que podían llegar a hacerlo mediante una buena educación. El hecho de otorgar la ciudadanía romana a todos los ciudadanos de los países conquistados fue un paso enorme hacia la igualdad. Las mujeres, los esclavos y los niños, considerados seres inferiores por la antigua ley romana, quedaron en pie de igualdad gracias a las leyes de los emperadores romanos. Esto no fue obra del cristianismo sino de los estoicos, quienes derivaron esta idea de su creencia en el Logos universal del cual participan todos los seres humanos. (Por supuesto que el cristianismo sostiene la misma idea a partir de otro fundamento: todos los seres humanos son hijos de Dios Padre). De ese modo, los estoicos concibieron la idea de un Estado que incluyera al mundo entero, basado sobre la racionalidad común a todos sus habitantes. Esto era algo que el cristianismo podía tomar y desarrollar. La diferencia radicaba en que los estoicos no concibieron la idea del pecado. Contaban con el concepto de necedad pero no de pecado. Por lo tanto, la salvación del estoicismo consiste en alcanzar la sabiduría. En el cristianismo, la salvación llega por la gracia divina. Hasta el día de hoy ambos conceptos están en conflicto.

4. *El eclecticismo*

El eclecticismo es otra realidad que adoptó la Iglesia cristiana. La palabra proviene de un término griego que significa elegir algunas de varias posibilidades. Los estadounidenses no deben manifestar desprecio por este concepto pues en este aspecto, igual que en tantos otros, son como los antiguos romanos. Los eclécticos no fueron filósofos creativos como los griegos. Con frecuencia los pensadores romanos eran a la vez políticos y hombres de Estado. En tanto eclécticos no creaban sistemas nuevos. Se limitaban a elegir (tal el caso de Cicerón, por ejemplo) los conceptos más importantes de los sistemas clásicos griegos que consideraban pragmáticamente útiles para los ciudadanos romanos. A partir de una posición pragmática elegían lo que podía resultar de mayor provecho para la vida del ciudadano romano, en tanto ciudadano de un Estado universal. Las principales ideas que eligieron, y las volveremos a encontrar en la Ilustración del siglo dieciocho, fueron las siguientes: la idea de la providencia, que proporciona un sentimiento de

seguridad para la vida de la gente; la idea de Dios como innata en todos los seres humanos lo cual excita el temor de Dios y la disciplina; la idea de la libertad y la responsabilidad moral que permite educar a la gente y hacerla responsable por el fracaso moral y por último la idea de la inmortalidad, que amenaza con otro mundo a quienes mueren sin haber pagado sus culpas en este. Todas estas ideas fueron, de alguna manera, una preparación para la misión cristiana.

Ch. *EL PERIODO INTERTESTAMENTARIO*

Llegamos al periodo helénico de la religión judía. Durante el período intertestamentario se desarrollaron dentro del judaísmo ideas y actitudes que ejercieron una gran influencia sobre la era apostólica; es decir, Jesús, los apóstoles y los autores del Nuevo Testamento.

El desarrollo de la idea de Dios durante este período se canalizó hacia una trascendencia extrema. Dios se hace cada vez más trascendente y, por ello, cada vez más universal. No obstante, un Dios que es a la vez absolutamente trascendente y absolutamente universal ha perdido muchos de los rasgos concretos que caracterizan al Dios de una nación. Esa fue la razón por la cual se introdujeron términos que pretendían conservar una cierta medida del carácter concreto de la divinidad, nombres tales como "cielo". En el Nuevo Testamento, por ejemplo, solemos encontrar el término "reino de los cielos" en lugar de "reino de Dios". Al mismo tiempo, la abstracción se produce bajo dos influencias: 1) la prohibición de emplear el nombre de Dios, 2) la lucha contra el antropomorfismo, es decir, el hecho de ver a Dios en la imagen *(morphe)* del hombre *(anthropos)*. Como consecuencia de ello, desaparecen las pasiones del Dios del Antiguo Testamento y se acentúa la unidad abstracta. Gracias a eso, los filósofos griegos, que habían introducido la misma abstracción extrema con respecto a Dios, y los universalistas judíos se pudieron unir en torno a la idea de Dios. Filón de Alejandría fue el promotor principal de dicha unión.

No obstante, cuando Dios se hace abstracto no basta con hipostasiar algunas de sus cualidades tales como el cielo, las alturas, la gloria, etc. Es necesario que aparezcan seres mediadores entre Dios y el hombre. Durante el período intertestamentario estos seres fueron adquiriendo creciente importancia para la piedad práctica. En primer lugar aparecieron los ángeles, dioses y diosas deteriorados provenientes del paganismo circundante. Mientras los profetas lucharon contra el politeísmo no pudieron desempeñar ningún papel. Una vez que el peligro del politeísmo quedó completamente superado, como sucedió en el judaísmo posterior, los ángeles pudieron reaparecer sin que ello significara que se corría el peligro de volver a caer en él. A pesar de ello, el Antiguo

Testamento es consciente de este peligro y formula advertencias contra el culto de los ángeles.

La segunda clase de figura fue el Mesías. Se convirtió en un ser trascendente, el rey del paraíso. El libro de Daniel, que se nutre en la religión persa, también llama al Mesías "Hijo del Hombre" que juzgará al mundo. Es probable que en Daniel este término designe a Israel, pero luego se convirtió en el hombre que "viene del cielo" tal como lo describe Pablo en I Corintios 15. En tercer lugar, los nombres de Dios crecen y se convierten prácticamente en figuras vivientes. La más importante de estas imágenes es la Sabiduría de Dios, que ya había aparecido en el Antiguo Testamento. La Sabiduría creó el mundo, apareció en él y luego regresó al cielo pues no encontró un lugar entre los hombres. Esto se acerca mucho a la idea expresada en el prólogo al Cuarto Evangelio.

Otro de estos poderes entre Dios y el hombre es la *shekinah*, la morada de Dios sobre la Tierra; la *memra'*, la Palabra de Dios, que luego adquiriría tanta importancia en el Cuarto Evangelio. Otro de estos conceptos es el "Espíritu de Dios", que en el Antiguo Testamento significa Dios en acción. En este período se convierte en una figura semiindependiente entre el Dios Altísimo y el hombre. El Logos se torna fundamental pues unía la *memra'* judía con el *logos* de los filósofos griegos. En Filón, el Logos es el *protogenes huios theou*, el Hijo primogénito de Dios. Estos seres mediadores entre Dios y el hombre reemplazan, hasta cierto punto, el carácter inmediato de la relación con Dios. Lo mismo sucedió en el cristianismo, en especial el catolicismo romano, donde la idea cada vez más trascendente de Dios resultó aceptable a la mentalidad popular mediante la introducción de los santos en la piedad práctica. La doctrina oficial seguía siendo monoteísta: los santos sólo debían ser venerados, jamás adorados.

También surgió otro mundo de seres muy poderosos entre el hombre y Dios: el reino de los demonios. Había tantos ángeles malos como buenos. Estos ángeles malos no sólo son agentes de la tentación y el castigo bajo la dirección de Dios, sino que también representan un reino de poder que se le opone. Esto surge con toda claridad en la conversación entre Jesús y los fariseos acerca del poder divino o demoníaco en relación con el exorcismo de los demonios. Esta creencia en los demonios signaba la vida cotidiana de aquella época y era tema de las más sofisticadas especulaciones. Si bien encerraba cierto elemento dualista, nunca alcanzó el nivel de un dualismo ontológico. Una vez más, el judaísmo pudo introducir una cantidad de ideas persas, incluyendo la demonología de su religión en la cual los demonios tienen el mismo *status* que los dioses, pero no cayó nunca en el dualismo onto-

lógico. Todos los poderes demoníacos obtienen su poder del Dios único: carecen de peso propio en un sentido último. Ello se manifiesta en la mitología de los ángeles caídos. En tanto seres creados, los ángeles malos son buenos, pero en razón de su caída son malos y por lo tanto responsables y pasibles de recibir castigo. No son simples creaciones de un ser anti divino. He aquí el primer dogma contra el paganismo.

Otra influencia de este período sobre el Nuevo Testamento es la elevación del futuro a un eón por venir. En el período apocalíptico tardío de la historia judía se divide la historia universal en dos eones: el eón en el cual vivimos *(aiōn houtos)* y el eón futuro cuya venida se espera *(aiōn mellon)*. Al eón actual se lo evalúa con mucho pesimismo, mientras que al futuro se lo espera con éxtasis. Este último no es una mera idea política. Va más allá de las esperanzas políticas del período macabeo cuando ese pueblo defendía a los judíos de la tiranía. Tampoco era una afirmación del mensaje profético: ese mensaje era algo mucho más histórico y propio de este mundo. Estas ideas apocalípticas eran cosmológicas: la totalidad del cosmos participa en los eones. El eón actual está controlado por fuerzas demoníacas: el mundo entero, incluyendo la misma naturaleza, envejece y se disipa. Una de las razones de dicha situación es que el hombre se ha sometido a las fuerzas demoníacas y desobedece la ley. La caída de Adán provocó el destino universal de la muerte. Esta idea se desarrolló desde el breve relato del Génesis hasta un sistema elaborado tal como aparece en Pablo. Todos los individuos confirman dicha caída mediante sus pecados presentes. El eón actual tiene un destino trágico pero, a pesar de ello, el individuo es responsable por él.

Durante este período intertestamentario adquiere importancia la piedad de la ley que reemplaza, en parte, a la piedad del culto. Por supuesto que subsiste el templo pero paralelamente a él se desarrolla la sinagoga como escuela religiosa. La sinagoga se convierte en la forma que adquiere el desarrollo de la vida religiosa fundamental. La ley no se concebía como algo negativo, tal como sucede entre nosotros; para los judíos era un don y una alegría. Era eterna, estuvo, está y estará siempre en Dios, era pre-existente en el mismo sentido en que la teología cristiana posterior afirmaba que Jesús era pre-existente. El texto de la ley preveía la organización de todos los aspectos de la vida, hasta las funciones más nimias. Cada uno de los momentos de la vida estaba regido por Dios. Esta era la idea profunda que subyacía al legalismo de los fariseos tan vigorosamente atacado por Jesús. Pues sucede que ese legalismo se convierte en una carga intolerable. La religión siempre tiene dos posibilidades si se presenta algún peso intolerable, ya sea para el pensamiento o la acción. El primer camino es

llegar a un acuerdo de manera tal que se reduce la carga hasta que resulte tolerable. Ese es el camino que elige la mayoría. El segundo es la desesperanza; tal es el camino elegido por Pablo, Agustín y Lutero. En IV Esdras leemos: "Nosotros que hemos recibido la ley nos perderemos por nuestros pecados, pero la ley jamás se perderá". Aquí se expresa una actitud que está reflejada en muchas frases de Pablo y que influyó sobre el judaísmo tardío durante el período intertestamentario. Muchos de estos ideales dejaron su marca en el Nuevo Testamento.

D. *LAS RELIGIONES DE MISTERIO*

Las religiones de misterio también influyeron sobre la teología cristiana primitiva. No se las debe tomar como sinónimo del misticismo. El misticismo es algo que encontramos en Filón, por ejemplo. Este filósofo desarrolló una doctrina del éxtasis o *ek-stasis*, que significa "pararse fuera de sí". Esta es la forma suprema de la piedad que está más allá de la fe. Ese misticismo une el éxtasis profético con el "entusiasmo", término que viene de *en-theos-mania*, que significa poseer lo divino. Esto culmina en el sistema místico completamente desarrollado que proponen los neo platónicos, siendo el de Dionisio el Areopagita uno de ellos, por ejemplo. En este sistema místico, el éxtasis individual conduce hacia una unión con el Uno, con lo Absoluto, con Dios.

No obstante, aparte de este desarrollo del misticismo tenemos el desarrollo, más importante aún, de los dioses mistéricos concretos. En cierto sentido, estos dioses son monoteístas, es decir, la persona iniciada a un misterio en particular tiene un dios concreto que es, al mismo tiempo, el único dios. Resultaba posible, sin embargo, ser iniciado a más de un misterio. Ello significa que las figuras de los dioses mistéricos eran intercambiables. Aquí está ausente la exclusividad de Yahvéh en el Antiguo Testamento.

Estos dioses mistéricos ejercieron una influencia poderosa sobre el culto y la teología cristianos. Si alguien es iniciado a un misterio, como más adelante los cristianos iniciaron a sus miembros a las congregaciones pasando por diferentes grados o pasos, participa del dios mistérico y de las experiencias de esa deidad. En Romanos 6, Pablo describe tales experiencias, refiriéndose a Jesús, en términos de participación en su muerte y su resurrección. En las actividades mistéricas se produce una experiencia de éxtasis. Se genera en el participante un estado de dolor profundo por la muerte del dios y después de cierto lapso experimenta una experiencia de éxtasis ante la resurrección del mismo dios. En los misterios se describe al dios sufriente. El Apolo délfico nos legó la idea de la participación de Dios en el sufrimiento humano. Apolo debía pagar en Delfos la culpa de haber matado a los poderes

del Hades que tienen sus propios derechos. Por otra parte, también están los métodos de introducción por medios psicológicos. Se provoca una intoxicación por cambios de la luz a las tinieblas, el ayuno ascético, el incienso, los sonidos, la música, etc.

Dichos misterios también tenían un carácter esotérico. La iniciación era el resultado de un arduo proceso de selección y preparación. Así se protegía al misterio de los ritos contra la profanación. Más adelante las congregaciones cristianas hicieron algo similar a fin de protegerse contra la traición ante los perseguidores paganos.

E. *EL METODO DEL NUEVO TESTAMENTO*

Todos los elementos que hemos analizado fueron una preparación para el surgimiento del cristianismo. No obstante, la preparación decisiva fue el acontecimiento documentado en el Nuevo Testamento. No podemos presentar aquí una teología del Nuevo Testamento. Podemos demostrar, sin embargo, por medio de algunos ejemplos, cómo el Nuevo Testamento recibió categorías interpretativas de las religiones que lo rodeaban y las transformó, a la luz de la realidad de Jesús como Cristo. Esto significa que siempre hubo dos pasos: recepción y transformación. Se emplearon las categorías desarrolladas en las diferentes religiones, en el Antiguo Testamento y en el período intertestametario para interpretar el acontecimiento de la aparición de Jesús. No obstante, al aplicarlos a Jesús se transformó el sentido de esas categorías.

En lo que se refiere a la cristología, por ejemplo, el Mesías es el antiguo símbolo profético. Los primeros discípulos aplicaron este símbolo a Jesús, probablemente al comienzo de su encuentro con él. Era una gran paradoja. Por un lado, era adecuado porque Jesús trae el nuevo ser: por el otro, resultaba inadecuado pues muchas de las connotaciones del término "Mesías" trascienden la aparición concreta de Jesús. Según los testimonios, Jesús mismo percibió la dificultad de este doble juicio. Como consecuencia de ello, prohibió a sus discípulos que emplearan ese término. Puede suceder que se trate de una elaboración posterior de los testimonios. Sin embargo, sea como fuere, refleja el juicio doble que indica que la categoría es a la vez adecuada e inadecuada.

Lo mismo sucede con el concepto de "Hijo del Hombre". Por un lado, es adecuado y quizás el mismo Jesús lo empleó pues indica el poder divino que posee para traer el nuevo eón. Por otro lado, resulta inadecuado pues se suponía que el Hijo del hombre debía aparecer con poder y gloria.

También se empleó el término "Hijo de David". Es correcto pues se suponía que debía cumplir todas las promesas. Sin embargo es inco-

rrecto porque David fue un rey y la expresión "Hijo de David" puede referirse a un líder político y un rey. Jesús se opuso a esta interpretación cuando dijo que el mismo David había afirmado que el Mesías era su Señor.

El "Hijo de Dios" es un término adecuado en razón de la relación especial y la comunicación íntima que existe entre Jesús y Dios. Al mismo tiempo, resulta inadecuado porque "Hijo de Dios" es un concepto pagano muy usado. Los dioses paganos propagaban hijos en la Tierra. Por esa causa se agregaron las palabras "unigénito" y "eterno". Los judíos tenían dificultades al encontrarse con este término debido a las connotaciones paganas. Podían hablar de Israel como "Hijo de Dios" pero no podían aplicarlo a un individuo.

El título "kyrios" significa Señor. Resulta adecuado por su empleo en el Antiguo Testamento donde expresa el poder divino. Al mismo tiempo, es incorrecto pues los dioses mistéricos también eran *kyrioi*, señores, y, además, a Jesús se lo presentaba concretamente como un ser finito. Era adecuado porque los dioses mistéricos eran objeto de una unión mística igual que Jesús. Para Pablo, una persona podía ser en Cristo *(en Christõ)*, es decir, en el poder, la santidad y el temor de su ser.

Por último, el concepto de "Logos" resultaba adecuado en la medida en que expresaba la auto-manifestación universal de Dios en todos los aspectos de la realidad. En la filosofía griega y el simbolismo judío es el principio cósmico de la creación. Sin embargo, es incorrecto porque el Logos es un principio universal y Jesús es una realidad concreta. Su vida es una vida concreta y personal que se describe con este término. Esto está expresado en la gran paradoja del cristianismo: el Logos se hizo carne. Aquí tenemos un ejemplo perfecto de la manera en que se puede transformar el significado de un término, con todas las connotaciones que trae del pasado, al expresar el mensaje cristiano. La idea de que el Logos universal se hizo carne jamás se hubiera podido deducir del pensamiento griego. Por ello, los padres de la Iglesia hicieron hincapié en el hecho de que mientras los filósofos griegos poseían la idea del Logos universal lo específicamente cristiano era el hecho de que el Logos se había hecho carne en una vida personal.

La grandeza del Nuevo Testamento radica en que fue capaz de usar palabras, conceptos y símbolos desarrollados en la historia de las religiones y, al mismo tiempo, conservar la imagen de Jesús a quien dichas nociones interpretaron. El poder espiritual del Nuevo Testamento fue lo suficientemente fuerte como para incorporar todos estos conceptos al cristianismo con sus connotaciones paganas y judías sin perder la realidad básica, es decir, el acontecimiento de Jesús como Cristo, realidad que era interpretada por dichos conceptos.

CAPITULO 2

DESARROLLOS TEOLOGICOS EN LA IGLESIA PRIMITIVA

A. *LOS PADRES APOSTOLICOS*

Llegamos a los Padres apostólicos, los autores post-bíblicos más antiguos que conocemos. Algunos de ellos inclusive son anteriores a los últimos libros del Nuevo Testamento. Estos Padres apostólicos: Ignacio de Antioquía, Clemente de Roma, "El pastor" de Hermas y otros, dependían más de un conformismo cristiano que se había ido desarrollando que de la posición manifestada por Pablo en sus Epístolas. La influencia de Pablo durante esta época fue indirecta, a través de Juan e Ignacio. La razón de ello era que, al menos en parte, la controversia con los judíos era una cuestión del pasado. No había necesidad de continuar el conflicto de Pablo con los cristianos judíos. En lugar de ello, había que acentuar los elementos positivos de la fe que pudieran proporcionar un contenido comprensible para los paganos. En general, podríamos afirmar que en la época de los Padres apostólicos habían desaparecido las grandes visiones de la conversión extática dejando en su lugar un conjunto de ideas que produjeron una especie de conformidad eclesiástica y posibilitando el trabajo misionero. Algunos deploran este desarrollo y lamentan que el poder del Espíritu se haya debilitado tan inmediatamente después de la segunda generación de cristianos. Sin embargo, se trata de algo inevitable en cualquier época creadora. Basta con pensar en lo que ocurrió durante la Reforma. Después de la transformación y después de la segunda generación que recibió esa trans-

formación, comienza una fijación o concentración en algunos temas especiales. Hay necesidades educacionales de conservar lo que se dio antes.

No obstante, este período de los Padres apostólicos es muy importante, a pesar de que puede haber perdido buena parte de su fuerza espiritual por comparación con el período anterior de los apóstoles, pues conservó lo que se necesitaba para la vida de las congregaciones. La primera pregunta a formular era la siguiente: ¿Dónde se podía encontrar la expresión del espíritu común de la congregación? Originariamente, los verdaderos mediadores del mensaje eran los depositarios del Espíritu. los "espirituales" *(pneumaticōs)* aquellos que tenían el Espíritu *(pneuma)*. Pero según nos dice Pablo en su Primera Epístola a los Corintios. especialmente el capítulo 12, ya había tenido problemas con los depositarios del Espíritu pues provocaban desórdenes. De manera que subrayó la importancia del orden junto con el Espíritu. En las Epístolas pastorales, atribuidas a Pablo, el énfasis en el orden eclesiástico adquiere mayor importancia. En la época de los Padres apostólicos, el espíritu extático casi había desaparecido. Se lo consideraba peligroso. ¿"Y por qué lo necesitamos"? se preguntaban. "Todo lo que tenía que decir el Espíritu ya estaba expresado en las Escrituras y en la tradición. Por lo tanto, en lugar de los profetas que viajaban de un lugar a otro como hacían los apóstoles, ahora tenemos normas y autoridades definitivas que surgen de las congregaciones cristianas." ¿Cuáles eran estas normas y autoridades?

La autoridad primera y fundamental era el Antiguo Testamento. Después venía la colección más primitiva de escritos que en la actualidad conforman el Nuevo Testamento. Aún no se habían establecido con exactitud los límites del Nuevo Testamento. La Iglesia tardó más de doscientos años en decidirse sobre todos los libros del canon neotestamentario.

Además de estos escritos, ya existía un complejo de doctrinas dogmáticas y éticas que habían ingresado en la tradición. En I Clemente se las llama "el canon de nuestra tradición". Dicha tradición recibía varios títulos tales como verdad, evangelio, doctrina y mandamientos. Se trataba de una gran cantidad de material: era necesario reducirlo para aquellos que debían ser bautizados. Así se creó un credo que podían confesar al convertirse en miembros de la Iglesia. Tenía cierta semejanza con nuestro actual Credo apostólico pues su centro también era cristológico. La cristología era el punto central pues sobre ella se basaba la diferencia entre las comunidades cristianas y los judíos y los paganos.

El bautismo era el sacramento de ingreso a la Iglesia. La persona bautizada que, por supuesto, era un adulto pagano, debía confesar que aceptaría las implicancias de su bautismo. En ese momento, se lo bautizaba en el nombre de Cristo. Más adelante se agregaron los nombres de Dios Padre y del Espíritu Santo. Hasta entonces no había más explicaciones, era fe y liturgia, todavía no se había convertido en teología.

Todas estas cosas sucedían en la Iglesia. Esta Iglesia era la *ekklesia*, la asamblea de Dios o Cristo. El significado original de *ekklesia* era "llamado". Eran llamados de los hogares y las naciones para formar la Iglesia universal. Se los llamaba de entre los bárbaros, los griegos y los judíos para convetirse en el verdadero pueblo de Dios. Por supuesto que los judíos se anticiparon a ello y ellos mismos formaron una especie de *ekklesia*. Sin embargo, no eran el verdadero pueblo de Dios pues éste es llamado universalmente en todas las naciones. Si es así, quienes son llamados a aceptar el credo eclesiástico necesitan distinguirse de aquellos que están afuera y de los herejes que están en el interior de su comunidad. ¿Cómo se puede hacer algo semejante? ¿Cómo es posible determinar si una doctrina se adecua a las doctrinas de la Iglesia y *no* proviene de las enseñanzas de bárbaros, griegos o judíos? La respuesta fue que esto sólo lo podía hacer el obispo que es el "supervisor" de la congregación. El obispo representa al Espíritu que supuestamente está en el interior de toda la congregación. El obispo adquirió cada vez mayor importancia en las luchas contra los paganos, los judíos, los bárbaros y los herejes. Ignacio escribió a los fieles de Esmirna: "Donde está el obispo debe estar la congregación". Los profetas que aparecen pueden decir la verdad o equivocarse pero el obispo dice la verdad. Eran los representantes de la verdadera doctrina. En un principio no había diferencias entre los obispos y los presbíteros o ancianos. Sin embargo, poco a poco el obispo se convirtió en un monarca entre los ancianos y surgió el episcopado monárquico. Se trata de una evolución natural. Si la autoridad que garantiza la verdad está encarnada en seres humanos, resulta casi inevitable que tienda a concentrarse en un individuo que tendrá en sus manos la decisión última. Ya en Clemente de Roma encontramos esbozos de la idea de la sucesión apostólica, es decir, que el obispo representa a los apóstoles. Esto muestra con toda claridad que desde los primeros años el problema de la autoridad se convirtió en algo decisivo en la Iglesia e inició una línea de desarrollo que culminó en la Iglesia de Roma.

Ahora nos ocuparemos de algunas doctrinas de este período. En función del mundo pagano en el cual vivían estos cristianos, resultaba esencial subrayar ante todo una idea monoteísta de Dios. Así el Pastor

de Hermas dice: "En primer lugar, creed que Dios es uno, que hizo todas las cosas, sacándolas de la nada y dándoles el ser". Aquí está expresada la idea de la creación a partir de la nada. A pesar de que no está explicitada en el Nuevo Testamento, sí está implícita. Y no hay duda de que fue expresada antes del cristianismo por los teólogos judíos durante el período intertestamentario. Esta doctrina fue un elemento fundamental en la separación entre la Iglesia antigua y el paganismo.

A esta misma línea corresponde el énfasis en el Dios todopoderoso, el *despotes*. el Señor que gobernaba con poderío. Clemente exclama, "Oh, gran demiurgo", cuando se refiere a él como el gran constructor del universo y el Señor de todas las cosas. Estos conceptos que resultan tan naturales para nosotros eran importantes porque representaban una defensa contra el paganismo. La creación a partir de la nada significa que Dios no encontró una materia pre-existente cuando comenzó a crear. No había una materia que resistía a la forma, como sucedía en el paganismo neoplatónico y que por lo tanto debe ser trascendida. En lugar de ello, el mundo material es un objeto de la creación de Dios; es bueno y no debe despreciárselo para alcanzar la salvación. Platón y los gnósticos empleaban el término "demiurgo" para referirse a algo inferior al Dios supremo. El Dios supremo está por encima de un acto tan ínfimo como la creación del mundo y por ello deja esa tarea en manos del demiurgo. Ello significa que la realidad divina no está presente en el acto creador. Contra esta idea, Clemente afirma que el gran demiurgo es Dios mismo y que no existe dicotomía alguna entre el Dios supremo y el creador del mundo. La creación es un acto absoluto a partir de la nada. Esto implica la omnipotencia de Dios. Decir que Dios es omnipotente no significa que se sienta en un trono y puede hacer lo que quiera como un tirano arbitrario. Antes, significa que Dios es el único fundamento de todo lo creado y que no hay nada semejante a una materia que se le resista. Ese es el significado del primer artículo del Credo apostólico: "Creo en Dios Padre Todopoderoso, creador del cielo y la tierra". Deberíamos leer esto con gran admiración porque mediante esta confesión el cristianismo se separó de la interpretación dualista de la realidad propia del paganismo. No hay dos principios eternos: un principio malo de la materia tan eterno como el principio bueno de la forma. El primer artículo del Credo es el gran muro que levantó el cristianismo contra los paganos. Sin esta barrera, la cristología degenera inevitablemente en el gnosticismo para el cual Cristo es uno de los poderes cósmicos, junto con otros, a pesar de que quizá sea superior a los demás. El segundo artículo del Credo sólo adquiere sentido a la luz del primero. "No reducirás a Dios a la segunda persona de la trinidad."

En cuanto soberano de todas las cosas, Dios tiene un plan de salvación. Ignacio desarrolla, de manera especial, esta idea del plan para la salvación. En su Epístola a los Efesios habla de la "economía hacia el hombre nuevo". Se trata de una síntesis maravillosa del mensaje cristiano. Aquí economía significa "construir una casa". Se emplea el término para referirse a la estructura de las relaciones entre Dios y el mundo. Hay una economía del pensamiento trinitario: Padre, Hijo y Espíritu. Sólo los tres juntos son Dios. Hay una economía de la salvación que es la construcción de los diferentes períodos que conducen hacia el hombre nuevo. La idea de un hombre nuevo, la nueva creatura o el nuevo ser, como meta de la historia de la salvación es una contribución importante de estos teólogos. Esta economía de la salvación ya está presente en la época del Antiguo Testamento. Así dice Ignacio: "El judaísmo creyó en dirección al cristianismo". El Cristo, el hombre nuevo, es la realización perfecta en la cual se supera la degeneración del hombre viejo y desaparece la muerte. Ello conduce a la cristología.

En términos generales, podemos afirmar que se consideraba a Jesús en tanto el Cristo como un ser espiritual pre-existente que había transformado al Jesús histórico en un agente de su actividad salvífica. El Espíritu es una *hipóstasis* en Dios, un poder independiente en unión total con Dios. El Hijo llegaba al reino de la carne. La "carne" siempre significa la realidad histórica. Aceptaba la carne; o la carne colaboraba con el Espíritu en él. El Espíritu Santo habitaba en la carne que él elegía. Se hizo Hijo de Dios por su servicio.

Había otra idea paralela a la anterior. También se podía decir que el primer Espíritu, el *proton pneuma*, se hizo carne. Ignacio, por ejemplo, dice: "Cristo es Dios y hombre perfecto a la vez. Viene del Espíritu y de la simiente de David". Esto significa que no es sólo un poder espiritual que ha aceptado la carne sino que él, como el poder espiritual, se ha hecho carne.

Otro término empleado era *iatros*, sanador. Aún se ve la salvación como una curación. Este sanador cura tanto la carne como el espíritu. Se empleaban ideas muy mezcladas para subrayar que había sucedido algo paradójico, que había aparecido un poder espiritual divino bajo las condiciones de la humanidad y la existencia. Así, se lo muestra como alguien que tiene una génesis y, al mismo tiempo, carece de ella. Vino a la carne, entró en la muerte, pero es Dios que vino a la carne y en la muerte tiene vida eterna. Es tanto de María como de Dios: es capaz e incapaz de sufrir en razón de su elevación a Dios.

Ignacio pudo decir: "Porque hay un Dios que se manifestó por medio de Jesucristo su Hijo, que es su logos, que procede de su silencio. Y en II Clemente: "Siendo el primer Espíritu, el soberano

de los ángeles, se hizo carne. Siendo el que aparece bajo la forma humana, Cristo es la palabra que procede del silencio". Procede del silencio, *apo siges*. El Cristo rompe el silencio eterno del fundamento divino. En tanto tal, es Dios y hombre completo a la vez. La misma realidad histórica es tanto uno como otro, ambos en una persona. Se podría hablar de un doble mensaje (un *diplon kerygma*), el mensaje que este mismo ser es Dios y hombre.

Aquí vemos el principal interés religioso de todo este período. El interés —como dice Clemente— de hablar teológicamente de Cristo como de Dios. "Hermanos, así debemos pensar sobre Jesucristo como de Dios, pues si pensamos cosas pequeñas sobre él, sólo podemos esperar cosas pequeñas." El carácter absoluto de la salvación requiere un salvador absolutamente divino. Aquí nos enfrentamos con el problema de dos formas posibles de pensamiento: ¿Vino Cristo a la carne, aceptándola? ¿O vino como el Logos, transformándose en ella? Ya aparecen las dos clases de cristología; asume la carne o se transforma en ella.

La idea del Logos divino que rompe el silencio de Dios es muy profunda. Significa que el abismo divino en sí mismo carece de palabra, forma, objeto y voz. Es el silencio infinito de la eternidad. Pero de este silencio divino emerge el Logos y abre lo que está oculto en el silencio. Revela el fundamento divino.

La cristología que encontramos aquí no es un problema teórico. Antes, el problema cristológico es un aspecto del problema soteriológico. El interés consiste en obtener una salvación segura; el deseo consiste en obtener el coraje que supera la ansiedad de estar perdido. El tema de la salvación es la base del problema cristológico. ¿En qué consiste esta salvación? La obra de Cristo es doble; en primer lugar, *gnosis* (conocimiento) y luego, *zoe* (vida). Esa era la concepción de la salvación en la Iglesia griega primitiva. Cristo trae conocimiento y vida. A veces se combinan ambos elementos en la frase *atanatos gnosis*, conocimiento inmortal, conocimiento de aquello que es inmortal y que proporciona la inmortalidad.

Cristo nos llamó de las tinieblas a la luz; nos hizo servir al Padre de la verdad. Nos llamó a nosotros, que no teníamos ser y deseó que lo tuviéramos, a partir de su ser nuevo. Esto quiere decir que el conocimiento trae el ser. El conocimiento y el ser van juntos; así como la falsedad y el no-ser. La verdad es ser: la nueva verdad es nuevo ser. Cualquiera que posee este conocimiento del ser, posee un conocimiento salvador. Esto debe subrayarse ante una mala interpretación muy grave. Harnack y sus seguidores interpretaron que el cristianismo antiguo estaba infectado por el intelectualismo griego. Tal punto de vista cae en dos errores. En primer lugar, intelectualismo griego es un término

muy poco adecuado pues los griegos estaban muy interesados en la verdad. Con muy pocas excepciones, la verdad que buscaban era una verdad existencial, una verdad relacionada con su existencia, una verdad que los salvara de esta existencia deformada y que los elevara al Uno inmóvil. Las primeras congregaciones cristianas entendían la verdad de este modo. La verdad no es un conocimiento teórico sobre los objetos sino la participación cognoscitiva en una nueva realidad que apareció en el Cristo. Sin esta participación no es posible ninguna verdad y el conocimiento es abstracto y sin sentido. Eso era lo que expresaban al combinar conocimiento y ser. La participación en el nuevo ser es participación en la verdad, en el conocimiento verdadero.

Esta identidad de verdad y ser es la mediadora de la vida. Cristo da un conocimiento inmortal, un conocimiento que proporciona la inmortalidad. Es el Salvador y el soberano de la inmortalidad. En su propio ser es nuestra vida imperecedera. Da tanto el conocimiento de la inmortalidad como la droga de la inmortalidad, que es el sacramento. Ignacio llamó a la Cena del Señor el remedio contra el hecho de que tuviéramos que morir, el *antidoton tō me apothanein*. Esta idea de que los materiales sacramentales de la Cena del Señor son, por así decirlo, drogas o remedios que producen inmortalidad encierra un sentido muy profundo. En primer lugar, demuestra que los Padres apostólicos no creían en la inmortalidad del alma. No hay una inmortalidad natural, de lo contrario, no tendría sentido que hablaran de la vida inmortal que ofrece Cristo. Creían que el hombre es mortal por naturaleza, tal como el Antiguo Testamento sostenía que en el paraíso el hombre podía comer el alimento de los dioses, llamado el "árbol de la vida" y mantenerse vivo por la participación en este poder divino. Del mismo modo, los Padres apostólicos enseñaban que la venida de Cristo restablece la situación del paraíso. Una vez más, podemos compartir el alimento de la eternidad, el cuerpo y la sangre de Cristo. Al hacerlo, incorporamos en nuestro ser un contrapeso para el hecho natural de tener que morir. La muerte es el precio del pecado únicamente en la medida en que el peado es una separación de Dios. En razón de este pecado, el poder de Dios para superar nuestra muerte natural ya no se aplica. Pero vuelve a aplicarse con la venida de Cristo. Se aplica de manera sacramentalmente realista en la materia del sacramento de la Ultima Cena. A la luz de esto, podemos concluir que nuestra forma tradicional de referirnos a la inmortalidad del alma no es una doctrina cristiana clásica sino una distorsión de dicha doctrina, no en un sentido genuino sino pseudo platónico.

B. *EL MOVIMIENTO APOLOGETICO*

Al movimiento apologético se lo puede llamar con justicia el lugar de nacimiento de una teología cristiana desarrollada. El cristianismo tenía distintas razones para necesitar apologistas. *Apologia* significa una respuesta a un juez en la corte si uno es acusado. La apología de Sócrates por ejemplo, es su respuesta a quienes lo acusaban. Del mismo modo, el cristianismo se expresó en términos de respuestas a acusaciones particulares. Se denomina apologetas a quienes hacían esto sistemáticamente.

Se necesitaban respuestas por una doble acusación contra el cristianismo: (1) El cristianismo representaba una amenaza para el Imperio romano. Se trataba de una acusación política: el cristianismo socava la estructura del Imperio. (2) Desde el punto de vista filosófico, el cristianismo era un absurdo, una superstición mechada con fragmentos filosóficos. Ambas acusaciones se apoyaban entre sí. Las autoridades políticas se apropiaron de la denuncia filosófica y la usaron en sus acusaciones. Así, el argumento filosófico se hizo peligroso en razón de sus consecuencias políticas. Celso, médico y filósofo, fue el representante más notorio de esos ataques. Es importante conocer su pensamiento si queremos saber cómo veía al cristianismo un filósofo y científico griego ilustrado en aquella época. Celso veía al cristianismo como una combinación de superstición fanática y filosofía fragmentaria. Según él, los relatos históricos de la Biblia son contradictorios y carecen de evidencia cierta. Aquí encontramos por primera vez una crítica histórica del Antiguo y el Nuevo Testamentos; esto se volverá a repetir con frecuencia más adelante. En Celso, se trata de una crítica motivada por el odio. Luego, en el siglo dieciocho, encontramos una crítica movida por el amor hacia la realidad que se encuentra por detrás de estos relatos.

Al analizar el ataque de Celso al cristianismo, descubrimos que uno de los temas centrales es la resurrección de Jesús. Celso señala que este acontecimiento, supuestamente tan importante, fue presenciado exclusivamente por adherentes de la fe y, al principio, sólo por un puñado de mujeres extáticas. La deificación de Jesús no se diferencia en nada de los procesos de deificación que vemos en otros momentos de la historia. Eugmero el cínico, por ejemplo, ha dado ejemplos suficientes de la forma en que se deificaba a un ser humano, fuera rey o héroe. Lo que resulta particularmente repugnante —dice Celso— es que cuando los relatos resultan más increíbles, como sucede con muchos de los que incluye el Antiguo Testamento, se los explica por medio de

alegorías. En realidad, eso era lo que sucedía. Se percibe un elemento de anti-judaísmo en la crítica que hace Celso de los relatos sobre milagros del Antiguo Testamento. Ello resulta comprensible desde que Celso dirigía sus ataques tanto contra los judíos como contra los cristianos.

Celso alegaba que el descendimiento de Dios contradice su carácter inmutable, tan enfatizado por los autores cristianos. Pero si el Ser divino descendió a la Tierra, ¿por qué lo hizo en un rincón despreciado del mundo y por qué sucedió una sola vez? Lo que resulta especialmente desagradable al pagano culto —y aquí tenemos otro elemento de anti-judaísmo— es la pugna entre judíos y cristianos acerca de si el Mesías ha venido o no. El argumento de la profecía a la realización, tan trillado por los cristianos, también es tonto. Celso contaba con la suficiente información histórica como para percibir que el profeta no anticipaba una realización en los mismos términos en que se daba. Este es un punto especialmente controvertido en toda la historia de la Iglesia. Se distorsionó la idea sólida de una revelación universal preparatoria hasta convertirla en un mecanismo de "ver" acontecimientos antes de que sucedieran.

La crítica más profunda de Celso contra el cristianismo no era científica con respecto a la historia ni filosófica acerca de la idea de la encarnación. En lugar de ello, se trataba de un argumento que provenía de un sentimiento fundamentalmente religioso. Afirmaba que los poderes demoníacos que, según Pablo, fueron conquistados por Cristo, seguían dominando el mundo. El mundo no cambió desde el comienzo del cristianismo. Y Celso agrega que no tiene sentido tratar de conquistar a estos poderes: son los verdaderos soberanos del mundo. Por lo tanto, se debe obedecer a los gobernantes romanos sobre la Tierra. Al menos redujeron el poder de los demonios en cierta medida: esta también es una idea de Pablo. Establecieron un orden que limita a las fuerzas demoníacas. Por más cuestionables que sean los emperadores romanos como personas, deben ser obedecidos y venerados pues Roma alcanzó su grandeza por obedecer las órdenes de este mundo, las necesidades de la ley y la naturaleza. Los cristianos son culpables de socavar la grandeza y la gloria de Roma y, por ende, de debilitar el único poder que puede evitar que el mundo caiga en el caos y que los demonios logren el triunfo total.

Se trataba de un ataque grave que se ha escuchado con frecuencia en la historia del cristianismo. Algunos cristianos que tenían la misma formación filosófica que Celso intentaron responder en nombre de la Iglesia. Los apologetas no fundamentaron sus respuestas tanto en el nivel de la crítica histórica como en el filosófico. Lo hicieron de una

forma que manifiesta tres puntos que caracterizan a las apologías. En primer lugar, si se quiere hablar de manera significativa con alguien, debe contarse con una base común de ideas aceptadas por ambas partes. Primero hay que elaborar la verdad común a cristianos y paganos. Si no tienen nada en común, es imposible mantener una comunicación y hablar con los paganos. La norma para cualquier obra misionera cristiana es que el otro debe entender lo que uno dice. Pero la comprensión implica por lo menos una participación parcial. Si el misionero habla un lenguaje absolutamente diferente, no hay comprensión posible. Por lo tanto, los apologetas debían mostrar que había un terreno común.

Como segundo paso, debían señalar los defectos de las ideas paganas. Hay elementos contradictorios en esas ideas. Se puede demostrar que durante siglos los filósofos paganos las han criticado. Este es el segundo paso de la apologia: mostrar el aspecto negativo del otro. En tercer lugar, se debe demostrar que la propia posición no es algo que deba aceptarse desde afuera sino, antes, que el cristianismo es la realización de un anhelo y un deseo que existen en el interior del paganismo. Esta es la forma apologética de la teología que yo empleo en mi teología sistemática, a saber, la correlación entre pregunta y respuesta.

No obstante, la apologética presenta un peligro: se puede enfatizar demasiado el terreno común en detrimento de las diferencias. En ese caso, uno se limita a aceptar al otro tal como es, sin darle nada distinto. Se debe encontrar un camino intermedio entre los dos extremos que consisten en lanzar un material indigerible al otro desde una posición exterior o decirle lo que ya sabe. La segunda es la forma que ha empleado con frecuencia la teología liberal, la primera corresponde al fundamentalismo y la ortodoxia.

1. *La filosofía cristiana*

Quizá Justino mártir haya sido el más importante de los apologetas. Al referirse al cristianismo, dijo: "Esta es la única filosofía que me parece cierta y adecuada". ¿Qué significa esto? Algunos teólogos antiapologetas interpretan esta afirmación como una prueba de que el cristianismo se disolvió en una filosofía. Dicen, además, que eso es lo que hace toda teología apologética con el cristianismo. Pero cuando Justino afirma que el cristianismo era una filosofía debemos comprender qué sentido da al término. En esa época, la palabra filosofía hacía referencia al carácter espiritual, no mágico y no supersticioso de un movimiento. De manera que lo que decía Justino era que el cristianismo es la única filosofía verdadera y adecuada porque no es mágica ni supersticiosa. Para los griegos posteriores, la filosofía no era sólo una

cuestión teórica sino, ante todo, un problema práctico. Tenía que ver con la interpretación existencial de la vida, era una cuestión de vida y muerte para la existencia de la gente de aquella época. Ser un filósofo por lo común significaba pertenecer a una escuela de filosofía, una especie de comunidad ritual cuyo fundador supuestamente había tenido una intuición revelada de la verdad. Para ser admitido en tal escuela no había que tener un título sino estar personalmente iniciado en la atmósfera de la escuela en cuestión.

Justino enseñaba que esta filosofía cristiana es universal: se trata de una verdad abarcadora sobre el sentido de la existencia. De esto se sigue que dondequiera que aparezca la verdad, pertenece a los cristianos. La verdad acerca de la existencia, dondequiera que aparezca, es una verdad cristiana. "Lo que cualquiera haya dicho sobre la verdad nos pertenece a los cristianos". No es mera arrogancia. No quiere decir que ahora los cristianos poseen toda la verdad y que fueron los únicos que la descubrieron. Significa, en términos de la doctrina del Logos, que no puede haber verdad en ninguna parte que no esté incluida, en principio, en la verdad cristiana. Eso es lo que dice el Cuarto Evangelio: vino el Logos, lleno de verdad y de gracia.

Y, al mismo tiempo, decía Justino: "Quienes viven según el Logos son cristianos". Incluía a personas como Sócrates, Heráclito y Elías. Agregaba, no obstante, que el Logos absoluto que aparecía en Cristo se ha hecho cuerpo, mente y alma. Por lo tanto, los filósofos que están fuera del cristianismo viven en parte en el error y, en parte, están sujetos a las inspiraciones demoníacas provenientes de los dioses paganos. Los dioses del infiel no son nadas, son verdaderas fuerzas demoníacas y poseen poderes de destrucción.

¿Qué quiere decir todo esto? Hace desaparecer la impresión de que estos cristianos sentían que pertenecían a una religión más entre otras. De hecho, encontramos aquí la negación del concepto de religión con respecto al cristianismo como si se tratara de una religión entre otras y como si el cristianismo estuviera en lo cierto mientras todas las demás se equivocan. Los apologetas no afirmaban que su *religión* es verdadera y las otras falsas sino que apareció el Logos sobre el cual se basa su religión. Es el Logos absoluto de Dios mismo que aparece en el centro de su ser, en su totalidad. Esto es más que religión. Es la verdad que aparece en el tiempo y el espacio. De manera que se entiende la palabra "cristianismo", no como una religión sino como la negación de *todas* las religiones En razón de su carácter universal, el cristianismo puede abarcar a todas. Justino dijo algo que yo considero absolutamente indispensable decir. Si en algún lugar del mundo hubiera una verdad existencial que no pudiera ser recibida por el cristianismo

como un elemento de su propio pensamiento, Jesús no sería el Cristo. No sería más que un maestro entre otros y todos ellos tienen limitaciones y sostienen errores parciales. Pero no era eso lo que afirmaban los primeros cristianos. Lo que ellos decían —y es lo que deberíamos afirmar nosotros— era que si llamamos a Jesús el Cristo, o el Logos como hacían los apologetas, significa que por definición no puede haber ninguna verdad que no se pueda incluir, en principio, dentro del cristianismo. De lo contrario, no hubiera sido posible aplicar el término "Logos" a Jesús como el Cristo. Esto no implica que ese *Logos* conociera toda la verdad: ello sería absurdo y destruiría su humanidad. Pero sí significa que la verdad fundamental que apareció en él es esencialmente universal y por lo tanto puede absorber toda esta verdad. Por esa razón, los primeros teólogos no titubearon en adoptar la mayor cantidad de verdades filosóficas griegas así como la mayor medida posible de misticismo oriental.

La aparición del Logos en Cristo permite que hasta el ser humano más inculto pueda recibir toda la verdad existencial. En cambio, los filósofos pueden perderla en el curso de sus discusiones. En otras palabras, los apologetas afirman que el cristianismo es muy superior a cualquier filosofía. Desde que la filosofía presupone una formación, son pocos los seres humanos que pueden acceder a su verdad. Los demás están excluidos de la verdad bajo su forma filosófica. Sin embargo, no están excluidos de la verdad que se manifiesta por medio del Logos en una persona viva. El mensaje de Jesús como el Cristo es universal en el sentido de que abarca a toda la humanidad, a todas las clases, grupos y estratos sociales.

Otro de los argumentos que se alegaban en defensa del cristianismo era el poder y la acción moral de los miembros de la Iglesia. De modo que la congregación cristiana no podía representar un peligro para el Imperio Romano. Contribuye a evitar que el mundo caiga en el caos. Aún en mayor medida que el mismo Imperio, apoya un orden mundial. Por eso podía decir Justino: "El mundo vive por las oraciones de los cristianos y por la obediencia del os cristianos a la ley del Senado. Los cristianos conservan el mundo y, por otro lado, por ellos Dios conserva el mundo".

2. *Dios y el Logos*

La idea filosófica de Dios es innata en todo ser humano. Todas las características que Parménides atribuía al Ser se atribuyen aquí a Dios: eterno, sin principio, no dependiente, por encima de las pasiones, indestructible, inmutable e invisible. No obstante, hay una diferencia

entre la filosofía clásica griega y la doctrina de Dios de Justino. Dicha diferencia proviene del Antiguo Testamento y cambia todo. Se trata de la afirmación de que Dios es el creador todopoderoso. Apenas se hace esta afirmación, se introduce el elemento personal en la descripción abstracta y mística de la identidad de Dios. Dios en tanto creador actúa y en tanto todopoderoso es el poder que actúa por detrás de todo lo que se mueve.

Resulta interesante señalar que en semejante afirmación sobre Dios el monoteísmo cristiano oscila entre el elemento transpersonal del Ser y el elemento personal de Dios como creador y, por supuesto, como Salvador. Esta oscilación resulta necesaria a partir del instante en que se convierte la idea de Dios en un objeto de pensamiento. No se puede prescindir de ciertos elementos de lo eterno, lo incondicionado, lo inmutable, etc. Por otro lado, la piedad práctica y nuestra experiencia de la condición de creaturas suponen una relación de persona a persona. El cristianismo debe oscilar entre ambos elementos porque los dos están en Dios.

Entre Dios y el hombre hay ángeles y poderes. Algunos malos, otros buenos. No obstante, su poder mediador es insuficiente. El Logos es el verdadero mediador. Resulta difícil explicar lo que significa la palabra "logos", especialmente para quienes son nominalistas desde el nacimiento. Resulta difícil porque este concepto no es la descripción de un ser individual sino de un principio universal. Si uno no está acostumbrado a pensar en términos de universales como poderes del ser, resulta imposible comprender un concepto como el de Logos. Es más fácil explicarlo frente al trasfondo del platonismo o del realismo medieval.

Logos es el principio de la automanifestación de Dios. El Logos es Dios que se manifiesta a sí mismo en sí mismo. Por lo tanto, cuando Dios aparece, sea a sí mismo o a otros fuera de sí mismo, es el Logos quien aparece. Este Logos está en Jesús en tanto el Cristo de una manera única. Y, según los apologetas, en ello reside la grandeza del cristianismo y el fundamento de su afirmación con respecto a la salvación. Pues si el Logos divino en toda su plenitud no hubiera aparecido en Jesús en tanto el Cristo, la salvación no sería posible. Se trata de un argumento que proviene de la existencia, no de la especulación. Ello significa que los teólogos clásicos parten de la experiencia de la salvación y luego proceden a hablar de Jesús como el Cristo en términos del Logos.

El Logos es la primera "obra" o generación de Dios como Padre. El Padre, siendo una mente eterna, tiene el Logos en sí. Es "eternamente lógico" como dijera Atenágoras, uno de los apologetas. Aquí "lógico"

61

no significa que puede argumentar bien: deja que eso lo hagamos nosotros. En tanto "logikós" se adecua a los principios del sentido y la verdad. Dios no es una voluntad irracional: se lo llama *nous* (espíritu) eterno y eso quiere decir que tiene en su interior el poder de la automanifestación. Esta analogía procede de nuestra experiencia. No hay ningún proceso mental que se desarrolle de otra manera que no sea mediante un lenguaje interior, con palabras silenciosas. Del mismo modo, la vida espiritual interior de Dios incluye la palabra silenciosa en su seno.

Hay una procesión espiritual que sale del Padre hacia el mundo en el cual se manifiesta a sí mismo y al mundo. Pero esta procesión no produce una separación. La Palabra no es lo mismo que aquello de lo cual es Palabra. Por otro lado, la Palabra no puede separarse de aquello de lo cual es Palabra. La Palabra de Dios no es idéntica a Dios: es la automanifestación de Dios. Pero si se la separa de Dios se convierte en algo vacío, sin contenido. Este es un intento de describir el significado del término "Logos" por analogía con los procesos mentales del hombre. El proceso de generación del Logos en Dios —eternamente, por supuesto— no empequeñece a Dios. No es menos de lo que era por el hecho de que genera su Palabra. Así, Justino puede decir: "El Logos es diferente de Dios según el número pero no según el concepto". Es Dios: no *es el* Dios, pero es uno con Dios en esencia. Justino también usó las doctrinas estoicas del Logos inmanente y el trascendente. El Logos en Dios es *logos endiathetos*, es decir, el Logos interior. Este Logos eterno, interior, la Palabra en la cual Dios se expresa a sí mismo, se convierte después de la creación en *logos prophorikos*, el Logos que sale, que fluye. El Logos es, entonces, una palabra que se habla afuera, hacia la creatura, a través de los profetas y los hombres sabios. Logos significa palabra y razón a la vez. Si pensamos en términos del Antiguo Testamento preferiremos traducir *logos* como "palabra". Si pensamos en términos griegos, como sucedía con la mayoría de los apologetas, lo traduciremos como "razón". En este contexto, "razón" no significa "razonamiento" sino que se refiere a la estructura significativa de la realidad.

En tanto autoexpresión inmediata de lo divino, la Palabra (el Logos, forma o razón) es menos que el abismo divino, pues éste siempre es el principio, y de la profundidad de su divinidad procede su automanifestación hacia el mundo. El Logos es el principio de las generaciones de Dios. Posee, por expresarlo de algún modo, una trascendencia o divinidad disminuida. Pero si es así, ¿cómo puede revelar plenamente a Dios? Esto se convirtió en un problema en los años posteriores. Una vez que los apologetas emplearon la palabra "logos", surgió el problema y ya no se lo pudo acallar. Si el Logos es la autoexpresión de Dios en

movimiento, ¿es menos que Dios o completamente Dios? Se seguía llamando Dios a Cristo ¿pero cómo se podía hacer comprender a los paganos que había que llamar "Dios" a un individuo histórico que vivió y murió? La dificultad no estribaba en la encarnación en tanto tal. La "encarnación" es uno de los acontecimientos más usuales en la mitología griega y en toda otra mitología. Los dioses bajan a la Tierra: asumen una forma humana, de algún animal o planta, hacen ciertas cosas y luego regresan a su divinidad. Sin embargo, el cristianismo no podía aceptar un concepto semejante. La dificultad radicaba en que *este* Hijo de Dios, que era un hombre histórico y no una imagen mítica, es considerado como la única y absoluta encarnación de Dios.

La encarnación es un acontecimiento que sucede de una vez para siempre. Y no se trata de un elemento o característica particular de Dios que se hace carne. Antes, es el centro mismo de su divinidad el que se encarna, y se usó la idea del Logos para expresar esta realidad. El problema consistía en combinar el monoteísmo, tan estrictamente enfatizado, contra el politeísmo pagano, con la idea de la divinidad de Cristo. Había que mantener unidos ambos aspectos de Cristo, su humanidad y su universalidad. Esa era la necesidad de aquella época y fue satisfecha por los apologetas. Y por eso tuvieron éxito.

En los apologetas, la encarnación no es la unión del Espíritu divino con el hombre Jesús. Antes, el Logos se *convierte* verdaderamente en hombre. Esta cristología de la transformación asume cada vez más importancia a lo largo de la doctrina del Logos. Por la voluntad de Dios, el Logos preexistente se ha hecho hombre. Ha sido hecho *carne*. Aquí tenemos la primera decisión clara a favor de la cristología de la transformación frente a la cristología de la adopción. Si el Logos (o Espíritu) adoptó al hombre Jesús, tenemos una clase de cristología muy diferente de la idea de que el Logos se transforma en carne.

Los dones salvíficos del Logos son la *gnosis* (conocimiento) de Dios, de la ley y de la resurrección. En cuanto Logos, Cristo es, en primer lugar, un maestro. No un maestro que nos enseña muchas cosas sobre las cuales sabe más que nosotros, sino un maestro en el sentido socrático de alguien que nos da el poder existencial de ser. El Logos nos da la verdad sobre Dios y leyes morales que debemos cumplir mediante la libertad. Así se integra una especie de intelectualización y algunos elementos educacionales en la doctrina del Cristo. Esta era una de las consecuencias posibles de la doctrina del Logos y por eso siempre hubo reacciones en su contra.

C. GNOSTICISMO

Los apologetas defendieron al cristianismo contra filósofos y emperadores. No obstante, no era sólo del exterior de donde provenían las amenazas al cristianismo. Un peligro mucho mayor provenía de su propio seno: la amenaza del gnosticismo. El término "gnosticismo" deriva de la palabra griega *gnosis* que significa "conocimiento". No alude al conocimiento científico. La palabra *gnosis* se emplea en tres sentidos: 1) como conocimiento en términos generales; 2) como comunión mística; 3) como relación sexual. En el Nuevo Testamento se pueden encontrar los tres sentidos. La *gnosis* es un conocimiento por participación. Es tan íntimo como la relación entre marido y mujer. No es un conocimiento que resulta de la investigación analítica y sintética. Es un conocimiento de unión y de salvación, conocimiento existencial por oposición al conocimiento científico. Los gnósticos eran los intelectuales griegos pero veían la función cognoscitiva del hombre en términos de participación en lo divino.

No componían una secta; en todo caso, conformaban varias sectas. Sin embargo, en realidad el gnosticismo era un movimiento religioso muy difundido en las postrimerías de la antigüedad. Se suele dar el nombre de sincretismo a dicho movimiento. Era una combinación de todas las tradiciones religiosas de la época. Se difundió por todo el mundo y fue lo suficientemente fuerte como para influenciar a la filosofía griega y la religión judía. Filón de Alejandría fue un típico precursor del gnosticismo. También fue lo suficientemente poderoso como para penetrar en la ley romana y la teología cristiana.

Los elementos fundamentales de esta combinación religiosa son los siguientes: 1) La destrucción de las religiones nacionales por las conquistas de Alejandro y de Roma. Los grandes imperios mundiales socavaron las religiones nacionales. Este es el supuesto negativo. 2) La interpretación filosófica de la mitología. Al leer los sistemas gnósticos se tiene la sensación de que han racionalizado la mitología. Y este sentimiento es correcto. 3) La renovación de las antiguas tradiciones de misterios. 4) El reavivamiento de los elementos psíquicos y mágicos que aparecían en la propaganda religiosa de Oriente. Mientras el movimiento político se desplazaba de Oeste a Este, el movimiento religioso lo hacía de Este a Oeste. Por lo tanto, el gnosticismo era un intento de combinar todas las tradiciones religiosas que habían perdido sus raíces originales y unirlas en un sistema de rasgos semifilosóficos, semirreligiosos.

Había muchas similitudes y muchas diferencias entre los grupos gnósticos y el cristianismo original. Frente a la tradición pública de las Iglesias cristianas, los gnósticos afirmaban poseer tradiciones secretas que sólo conocían los iniciados. Rechazaban el Antiguo Testamento porque contradecía muchas de sus premisas fundamentales, en especial sus tendencias dualistas y ascéticas. Al Nuevo Testamento no lo rechazaron pero lo limpiaron. Marción fue quien trató de expurgar el Nuevo Testamento dejando las tres epístolas principales de Pablo y el evangelio de Lucas que es el que manifiesta la mayor influencia paulina. Supuestamente, estos textos no contenían elementos que contradijeran las ideas fundamentales del gnosticismo, como sucedía con las demás epístolas y los evangelios del Nuevo Testamento.

Marción no era fundamentalmente un filósofo especulativo sino un reformador religioso. Fundó congregaciones de seguidores que perduraron durante mucho tiempo. El título de su libro es *Antítesis*. Era un gnóstico en su distinción entre el Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo, el Dios de la ley y el Dios del evangelio. Rechazaba al primero y aceptaba al segundo. Este problema no debe verse en términos de la idea fantástica de dos dioses. Antes, debe verse en términos del problema contra el cual luchó Harnack al final de su vida. Se trata del problema acerca de si el Antiguo y el Nuevo Testamento no son tan diferentes como para imposibilitar su combinación. El marcionismo es una forma de paulinismo radical que existe en toda la historia de la Iglesia. En la época moderna lo encontramos en la escuela de Barth, que enfrenta el Dios de la revelación contra el Dios de la ley natural. La ley natural y la historia consideran que el hombre está solo. Por supuesto que esta escuela no habla de un segundo Dios. Semejante mitología fantástica resultaría imposible en nuestros días. Antes, hace referencia a una tensión radical entre el mundo natural de la razón y la moral y el reino religioso de la revelación que se yergue frente a todos los demás reinos. Ese era el problema de Marción y su solución fue establecer una separación tajante en términos de un dualismo gnóstico.

Para los gnósticos, el mundo creado es malo. Fue creado por un Dios maligno a quien identificaban con el Dios del Antiguo Testamento. Por lo tanto, la salvación es liberación del mundo y debía alcanzarse por medios ascéticos. Esta visión dualista del mundo no deja lugar alguno para la escatología pues el fin del mundo se ve a la luz de un dualismo. Una realización dualista no es realización; implica una escisión en Dios.

El Salvador es uno de los poderes celestes, llamados "eones" o "eternidades". La palabra "eternidad" no connota atemporalidad sino fuerza cósmica. El eón superior, el eón salvador, el poder salvífico del

ser, desciende a la Tierra y asume la carne humana. Es harto evidente, sin embargo, que un poder divino no puede sufrir. De manera que asume un cuerpo extraño o un cuerpo que sólo aparenta serlo, pero *no se hace* carne. (Los antiguos cristianos rechazaban a los gnósticos en virtud de este punto). El Salvador desciende a los distintos reinos en los cuales gobiernan los diferentes poderes astrológicos. Esto se refiere de manera especial a los planetas considerados como poderes astrológicos hasta mucho después del Renacimiento, inclusive en el protestantismo. Revela las armas ocultas de estos poderes demoníacos al internarse en su reino y al vencerlos al llegar. Trae los sellos de su poder, sus nombres y sus caracteres. Si uno tiene el nombre de un poder demoníaco, es superior a él; si se lo llama por su nombre, cae derrotado. Uno de los textos gnósticos dice: "Teniendo los sellos, descenderé atravesando todos los eones. Reconoceré todos los misterios. Mostraré la forma de los dioses. Y liberaré las cosas ocultas del camino santo, llamado gnōsis". Aquí vemos la afirmación del Dios bueno, del poder de misterio que baja a la Tierra.

Los poderes demoníacos representan al destino. El alma humana que cayó en sus manos es liberada por el Salvador y por el conocimiento que trae. Podríamos decir lo siguiente: Lo que hace el Salvador en el gnosticismo es algo así como usar la magia blanca contra la magia negra de los poderes planetarios. Los mismos poderes a los que se refiere Pablo en Romanos 8 cuando dice que han sido sometidos por Cristo. Así se reconoce el poder mágico de los sacramentos. El poder supremo baja a la Tierra en ellos.

Aparte de estos rasgos especulativos y sacramentales, el gnosticismo tenía valores éticos de comunidad y ascetismo. Se exige la ascensión del alma después de la ascensión del Salvador. El Salvador libera de los poderes demoníacos con miras a la unión con la plenitud, el *plerōma*, la palabra espiritual. En el camino ascendente, el alma humana encuentra a estos soberanos; el alma dice a los soberanos lo que sabe sobre ellos. Conoce sus nombres y, por ende, su poder misterioso, la estructura del mal que representan. Cuando les dice sus nombres, caen y tiemblan y no pueden detener al alma en su camino. Estas imágenes poéticas demuestran que el gnosticismo era una religión de liberación de los poderes demoníacos. Este era el problema de toda la época; tanto dentro como fuera del cristianismo. De alguna manera, el hombre es mejor que su creador. Debe ser salvado de los poderes del demiurgo, creador del mundo. Pero no todos los hombres pueden salvarse. Hay tres clases de seres humanos: los *pneumatikoi*, es decir, los espirituales; los *psychikoi*, o sea, los que siguen al alma y los *sarkikoi*, a saber, aquellos que siguen a la carne. Los *sarkikoi* están perdidos: los *pneumatikoi*

están salvados; pero el grupo intermedio, los *psychikoi*, puede seguir cualquiera de las dos sendas. A fin de ser elevado a las alturas, el hombre debe participar en los misterios. En su mayoría se trata de misterios de purificación y por lo general están relacionados con el bautismo. En el bautismo, el Espíritu penetra en el agua sacramental y habita en ella. Al Espíritu se lo hace bajar mediante una fórmula especial de iniciación.

Estas ideas representaban una gran tentación para el cristianismo. Cristo permanecía en el centro de la historia como quien traía la salvación; pero se lo ubicaba dentro del marco de la visión dualista del mundo propia de los helenistas. La actitud religiosa de este período está expresada de manera muy hermosa en los Hechos de Andrés, uno de los textos apócrifos. "Bendita es nuestra generación. No estamos desechados pues hemos sido reconocidos por la luz. No pertenecemos al tiempo, que nos disgregaría. No somos un producto del movimiento, que nos volvería a destrozar. Pertenecemos a la grandeza hacia la cual tendemos. Pertenecemos a aquel que tiene misericordia de nosotros, a la luz que echó a las tinieblas, a aquel de quien nos separamos, al Múltiple, al Super celestial por quien hemos comprendido lo terrenal. Si lo alabamos es porque somos reconocidos por él". Esta es auténtica piedad religiosa, no mera especulación como sostuvieron los críticos del gnosticismo.

Mucha gente en la actualidad quisiera renovar la religión gnóstica como su propia expresión cotidiana de la experiencia religiosa, no por la especulación fantástica, sino por la piedad genuina que expresa. El gnosticismo fue un gran peligro para el cristianismo. Si la teología cristiana hubiera sucumbido a esta tentación, el carácter peculiar del cristianismo se hubiera perdido. Su base única en la persona de Jesús se hubiera convertido en algo carente de sentido. Hubiera desaparecido el Antiguo Testamento y con él la imagen histórica del Cristo. Todo esto se evitó gracias a la obra de los hombres a quienes denominamos Padres anti-gnósticos. Estos Padres lucharon contra el gnosticismo y lo desterraron de la Iglesia.

Ch. *LOS PADRES ANTI-GNOSTICOS*

Los primeros grandes teólogos cristianos desarrollaron sus sistemas en oposición —y aceptando, en parte—, las ideas del gnosticismo. Su defensa contra los ataques externos se elaboró en términos de la doctrina del Logos. No obstante, alguna medida del espíritu del mundo conquistado por el cristianismo penetró en él. Ello significaba que ahora había que luchar contra el paganismo cristianizado. No obstante, tal lucha no

es jamás una mera negación sino que siempre implica también una recepción. El resultado de esta recepción y rechazo parciales del sentimiento religioso de la época es lo que llamamos "catolicismo primitivo". Los teólogos de quienes nos ocuparemos en este capítulo son importantes porque representan este catolicismo primitivo. Expresan ideas que surgieron del rechazo y la aceptación del movimiento religioso pagano de su época. Para lograrlo, aceptaron la doctrina del Logos desarrollada por los apologetas. Pero ahora la incluían de manera constructiva, y no sólo apologética, dentro de un marco de Biblia y tradición. Al hacerlo, privaban a esta doctrina, al menos en parte, de sus connotaciones peligrosas. Una de ellas era, por supuesto, la recaída en el politeísmo, triteísmo o diteísmo. La grandeza de teólogos como Ireneo y Tertuliano radica en que vieron este peligro y usaron la doctrina del Logos para desarrollar ideas teológicas constructivas en relación con los movimientos religiosos de su tiempo.

Ireneo fue el más grande de los Padres anti-gnósticos, desde el punto de vista religioso. Comprendió el espíritu de Pablo y percibió lo que significaba la teología paulina para la Iglesia cristiana. Sin embargo, la doctrina paulina que interesaba a Ireneo no era tanto aquella que usó Pablo en su lucha contra el judaísmo —la doctrina de la justificación por la gracia por medio de la fe— sino, antes, el núcleo de la propia enseñanza de Pablo: su doctrina del Espíritu Santo. En algunos sentidos, la teología de Ireneo está más cerca del cristianismo protestante que la mayor parte del catolicismo primitivo. Sin embargo, fue el padre de ese catolicismo y, en última instancia, no fue un protestante, en la medida en que la doctrina paulina de la justificación por la fe, que yo suelo llamar el "aspecto correctivo" de la teología de Pablo, no constituye el centro de su pensamiento.

Tertuliano fue otro padre anti-gnóstico y padre de la retórica latina. Fue el creador de la terminología eclesiástica en el idioma latino. Poseía una mente jurídica, a pesar de no ser un jurista. Tenía un temperamento muy agresivo y un carácter fuerte. Comprendía la primacía de la fe y la paradoja del cristianismo. No obstante, no era artificialmente primitivo pues aceptó la filosofía estoica y con ella la idea de que el alma humana es cristiana por naturaleza: *anima naturaliter christiana*. También aceptó la doctrina del Logos de los apologetas pues no sólo aceptaba la paradoja del cristianismo sino que, al poseer una mente agudamente racional, creía que la filosofía griega no podía superar al cristianismo en agudeza racional y claridad.

El tercer teólogo anti-gnóstico fue Hipólito, más erudito que los otros dos. Mantuvo polémicas contra el movimiento gnóstico en sus obras exegéticas y en sus escritos sobre la historia de la Iglesia. Estos

tres teólogos percibían la situación de la Iglesia primitiva con claridad. Es importante que los protestantes vean cómo ya estaban presentes en el siglo tercero los elementos fundamentales del sistema romano posterior.

1. *El sistema de las Autoridades*

El problema que planteaban los gnósticos a la Iglesia correspondía al campo de la autoridad: la cuestión de si las Sagradas Escrituras eran un dato decisivo por oposición a las enseñanzas sagradas de los gnósticos. Los maestros gnósticos afirmaban que Jesús les había transmitido intuiciones secretas durante los cuarenta días posteriores a la resurrección cuando estuvo con sus discípulos. Estas verdades formaban el contenido de la filosofía y la teología gnósticas. Los padres anti-gnósticos debían establecer una doctrina de las Escrituras para enfrentar a esta noción gnóstica.

La Sagrada Escritura es entregada por el Logos por medio del Espíritu divino. Por lo tanto, era imprescindible establecer un canon. El fundamento mismo de la Iglesia se veía amenazado por la intrusión de tradiciones secretas que afirmaban cosas muy diferentes de las que decían los textos bíblicos. Por lo tanto, la decisión de fijar el canon surgió de la lucha de vida o muerte contra el gnosticismo. Ello significaba que la Iglesia siempre debe regresar al período clásico, es decir, el período apostólico del cristianismo. Lo que se escribió en aquel momento es válido para épocas posteriores; cualquier cosa realmente nueva que surja después nunca puede ser canónica. Esta es una de las razones por las cuales tantos libros de la Biblia tienen nombres apostólicos a pesar de haber sido escritos durante el período posterior.

Se consideraba que lo que era canónico debía serlo en un sentido absoluto, incluyendo las letras del texto. En esto el cristianismo se limitaba a seguir la interpretación legalista de la ley hecha por el judaísmo según la cual cada letra hebrea del Antiguo Testamento tiene un sentido abierto y uno oculto y proviene de la inspiración. Por supuesto que esto no resultaba suficiente pues la Biblia debe interpretarse. Tal cosa sucede siempre que se convierte a la Biblia en una norma absoluta. Los gnósticos interpretaban las Escrituras en un sentido diferente que la Iglesia oficial. Por lo tanto, era inevitable que surgiera el principio de la tradición. Se identificó a la tradición con la *regula fidei*, la regla de fe. Una vez que sucedió esto, lo decisivo fue la regla de fe y no la Biblia, tal como los documentos confesionales escritos después de la Reforma se convirtieron en el canon decisivo para la instrucción teológica desplazando a la Biblia.

La regla de fe también se llamó canon de verdad: algo es verdadero porque viene de los apóstoles. Se trata de una tradición apostólica *(traditio apostolica)* mediatizada por los presbíteros o los obispos. No obstante, esto es todavía algo indefinido. Hay demasiados elementos en la tradición, tanto éticos como dogmáticos. De manera que era necesario elaborar una síntesis de la Biblia y la regla de fe en relación con la confesión del baustimo, que era el sacramento más importante en aquella época. Es evidente que eso da por supuesto que los obispos, responsables por la regla de fe y el credo del bautismo, poseen el don de la verdad. Lo poseen porque son los sucesores de los apóstoles. Aquí ya tenemos una expresión clara de la doctrina episcopal de la sucesión apostólica. La sucesión apostólica es más visible en la Iglesia de Roma, fundada por Pedro y Pablo, según estos Padres anti-gnósticos. Ireneo se refiere a esta Iglesia en los siguientes términos: "A esta Iglesia deben venir todas las naciones en razón de su primacía, la Iglesia que siempre ha conservado la tradición apostólica".

Así nos encontramos con un sistema muy impresionante de Autoridades: la Biblia, la tradición apostólica, la regla de fe, el credo del bautismo y los obispos, elaborada durante la lucha contra los gnósticos. Lo que resulta sorprendente es que haya aparecido tan temprano.

2. *La reacción montanista*

Surgió una reacción contra el orden en desarrollo, una reacción del Espíritu contra el orden, representada por un hombre llamado Montano. Se trató de algo muy serio, cosa que quedó demostrada por el hecho de que más tarde el mismo Tertuliano se convirtió al montanismo. Esta reacción montanista contra la fijación eclesiástica del cristianismo recorre toda la historia de la Iglesia bajo diferentes aspectos.

Los montanistas se apoyaban sobre dos ideas fundamentales: el Espíritu y el "fin". La Iglesia organizada había suprimido al Espíritu. Se temía a los movimientos espirituales porque los gnósticos habían afirmado que poseían el Espíritu. Se negaba que los profetas tuvieran necesariamente un carácter extático. Un hombre de la Iglesia de aquella época escribió un panfleto en el cual demostraba que no es necesario que el profeta hable en estado de éxtasis. La Iglesia ya no era capaz de entender el Espíritu profético. Era comprensible que temiera al Espíritu pues en su nombre había entrado en la Iglesia toda clase de elementos disgregantes.

La otra idea era la del "fin". Después de que se frustrara la expectativa de Jesús y los apóstoles en el sentido de que el final era muy inminente, los padres apostólicos empezaron a establecerse en el

mundo. La defraudación provocada por el hecho de que no llegaba el fin suscitó grandes dificultades y condujo a la necesidad de crear una Iglesia mundana, una Iglesia capaz de vivir en el mundo. El montanismo fue una reacción contra esta Iglesia mundana. Sin embargo, los montanistas experimentaron lo mismo que los cristianos anteriores: el fin que esperaban no llegaba. Por lo tanto, ellos también tuvieron que establecerse en el mundo; también ellos se convirtieron en una Iglesia. Se trataba de una Iglesia con una disciplina estricta y, en cierta medida, fue un anticipo del estilo de Iglesia sectaria que surgió durante la Reforma y el protestantismo posterior. Los montanistas creían que representaban el período del Paracleto, que seguía a los períodos del Padre y del Hijo. Por lo general, todos los movimientos revolucionarios sectarios dentro de la Iglesia han afirmado lo mismo: representan la edad del Espíritu.

No obstante, sucede que cuando se trata de fijar el contenido de lo que enseña el Espíritu, el resultado es muy pobre. Eso fue lo que sucedió con los cuáqueros, por ejemplo, después de su período extático inicial. Una vez que se fija el contenido resulta que no hay nada nuevo o que lo nuevo es, en mayor o menor grado, una nueva forma de moralismo racional. Fue lo que sucedió con Jorge Fox y sus seguidores y con todas las sectas extáticas. En la segunda generación se convierten en grupos racionales, moralizantes y legalistas. Desaparece el elemento extático y no queda mucho creativo comparado con el período clásico del cristianismo apostólico. Los montanistas fijaron sus débiles contenidos en libros nuevos; adoptaron la idea de una sucesión profética. Por supuesto que se trata de una contradicción desde que la sucesión es un principio organizador y la profecía es un principio anti-organizador. El intento de combinarlos no tuvo éxito y siempre sucederá lo mismo.

La Iglesia cristiana excluyó el montanismo. Sin embargo, su triunfo sobre ese movimiento también significó una pérdida. Dicha pérdida se ve en cuatro aspectos: 1) El canon triunfó sobre la posibilidad de nuevas revelaciones. La solución propuesta por el Cuarto Evangelio en el sentido de que habrá visiones nuevas, siempre por debajo de la crítica del Cristo, se reduce en poder y en significado. 2) Se confirmó la jerarquía tradicional contra el espíritu profético. Esto significó que el espíritu profético quedó casi excluido de la Iglesia organizada y tuvo que escapar a movimientos sectarios. 3) La escatología se hizo menos significativa de lo que había sido en la edad apostólica. El sistema eclesiástico adquirió mucho mayor importancia. La expectativa del fin se redujo a una advertencia a cada individuo en el sentido de que se preparara para su fin que podía llegar en cualquier momento. La idea de un final de la historia no volvió a tener peso en la iglesia después de aquel momento. 4) Se perdió la disciplina estricta de los montanistas dando lugar a

una laxitud creciente dentro de la Iglesia. En este aspecto, también sucedió algo que se ha repetido con frecuencia en la historia de la Iglesia. Aparecen grupos pequeños con una disciplina estricta; se los mira con sospecha; forman Iglesias más grandes; luego pierden la disciplina original.

3. *Dios, el Creador*

Ahora debemos ocuparnos de las enseñanzas de los Padres antignósticos, inscriptas dentro del marco estricto que elaboraron como defensa contra el gnosticismo. Los gnósticos habían establecido un contraste entre Dios Padre y Dios, el Salvador. Ahora la teoría gnóstica recibía el nombre de *blasfemia creatoris*, blasfemia del Creador. Todo teólogo neo-ortodoxo contemporáneo debe recordar esto. Hay una buena medida de marcionismo gnóstico en su pensamiento, es decir, una blasfemia dualista del Dios Creador. Oponen de tal manera al Dios Salvador y el Creador que, si bien nunca caen en una verdadera blasfemia, blasfeman implícitamente contra la creación divina al identificarla con el estado pecaminoso de la realidad. Fue contra esta tendencia que Ireneo afirmó que Dios es uno: no hay dualidad en él. Ley y evangelio, creación y salvación proceden todos del mismo Dios.

Conocemos a este Dios único, no por medio de la especulación, sino existencialmente. Lo expresa diciendo: "Sin Dios, no se puede conocer a Dios". Dios no es jamás un objeto. En todo conocimiento es El quien conoce en nosotros y por medio nuestro. El es el único que puede conocerse a sí mismo: nosotros podemos participar en su conocimiento de sí. Pero no es un objeto que podemos conocer desde afuera. Dios es desconocido en lo que respecta a su grandeza, su carácter absoluto e incondicionado. Es conocido en cuanto a su amor, en el cual viene hacia nosotros. Por lo tanto, a fin de conocer a Dios, hay que estar en Dios, hay que participar en El. Nunca lo podemos ver como un objeto que está delante nuestro. Este Dios ha creado el mundo a partir de la nada. Esta frase "de la nada" no es una descripción de la forma en la que creó Dios sino un concepto protector que es significativo negativamente. Quiere decir que no hay una materia previa que se resiste y a partir de la cual Dios creó el mundo, como sucede en el paganismo. Al crear el mundo, Dios no depende de una materia que resistió la forma que el demiurgo, el constructor del mundo, quiso imponerle. La idea cristiana es que todo fue creado directamente por Dios sin ninguna materia que ofreciera resistencia. Dios es la causa de todo. Su propósito, el *telos* (fin) inmanente de todo, es la salvación del mundo. El resultado es que la creación es buena y que el Dios

Creador es idéntico al Dios Salvador. Debemos tomar consciencia de que la blasfemia del Creador, antigua o actual, siempre se basa sobre una confusión de la bondad creada del mundo con su degeneración.

Este Dios uno es una *trias*, una trinidad. La palabra *trinitas* aparece por vez primera en Tertuliano. Si bien Dios es uno, nunca está solo. Ireneo dice: "Siempre están con El la palabra y la sabiduría, el Hijo y el Espíritu, por cuyo intermedio ha hecho todo libre y espontáneamente". Dios siempre es un Dios vivo y, por ello, nunca está solo, nunca mantiene una relación de identidad estática consigo mismo. Siempre tiene consigo a su palabra y su sabiduría. Estos son símbolos de su vida espiritual, su automanifestación y su propia actualización. El motivo de la doctrina de la trinidad es hablar de Dios como un Dios vivo y hacer comprender la presencia de lo divino como un fundamento vivo y creativo. Según Ireneo, estas tres realidades son un Dios porque tienen una *dynamis*, un poder del ser, esencia o potencialidad. "Potencialidad" y "dinámica" son los términos latino y griego respectivamente de lo que podríamos traducir como "poder del ser".

Tertuliano habló de la sustancia divina única que se desarrolla en la economía triádica. "Economía" significa "construcción". La divinidad construye eternamente en una unidad. Se rechaza de plano cualquier interpretación politeísta de la trinidad. Por otro lado, se establece a Dios como un Dios vivo, no como una identidad estática. Así, Tertuliano usó la fórmula *una substantia, tres personae* para referirse a Dios.

Por oposición al gnosticismo, el hombre es creado como bueno. Cayó por su propia libertad. Se suponía que el hombre, ser mortal por naturaleza, debía convertirse en inmortal por medio de la obediencia a Dios, permaneciendo en el paraíso y participando del alimento de los dioses, del árbol de la vida. Perdió ese poder por desobedecer a Dios. Por lo tanto, debe recuperarlo. La inmortalidad, como dijéramos antes, no es una cualidad natural sino algo que debe recibirse como un don proveniente del reino de lo eterno. No hay otra forma de obtenerla. El pecado es espiritual y carnal a la vez. Adán perdió la posible *similitudo* (similitud) con Dios, es decir, la inmortaldad; pero no perdió la imagen natural pues dicha imagen es la que lo convierte en humano. Aquí encontramos la famosa distinción de Ireneo entre *similitudo* e *imago*. Estos dos términos aparecen en la traducción de Génesis 1:26 de la Vulgata que señala que Dios hizo al hombre a su *imagen*, según su *semejanza*. Ireneo atribuye una interpretación teológica a estas dos palabras. Todo hombre tiene la imagen natural de Dios; el hombre en tanto hombre, en tanto ser finito, racional, puede mantener una relación con Dios. *Similitudo* significa que el hombre tiene la posibilidad

de llegar a ser semejante a Dios. Lo fundamental de esta semejanza con Dios es la vida eterna. Si alguien obtiene la vida eterna, supera su mortalidad natural y participa en la vida eterna como un don de Dios.

4. *La Historia de la Salvación*

La historia de la salvación fue descripta en tres o cuatro alianzas. La primera es la que se da con la creación. Se trata de la ley natural que, en última instancia, es la ley del amor innato en el hombre. En segundo lugar, la ley se vuelve a establecer después que se había diluido cuando el hombre perdió su participación inocente e inmediata en ella. La tercera etapa es la ley tal como se la reestablece en Cristo, después de la deformación de la ley del Sinai por parte del judaísmo. La ley siempre es la misma: la ley del amor innato en el hombre por naturaleza. Dios no da mandamientos arbitrarios sino que reafirma aquellos mandamientos que son idénticos a la naturaleza esencial del hombre y que, por ello, son válidos en cualquier circunstancia. Luego tenemos una cuarta alianza en Tertuliano, pues se hizo montanista. Se trata de la alianza con el Paracleto, el Espíritu divino, que da la ley nueva al final de los días. Esto significa que la historia de la salvación se entendía como la educación de la humanidad en términos de una ley. Eso permitió comprender por qué el Antiguo Testamento pertenece a las escrituras cristianas y la filosofía al cristianismo. Todas son etapas en la misma historia de la salvación. La revelación en Cristo no las niega, las confirma. Los problemas relacionados con un dualismo se resolvieron en términos de una historia de la salvación en diferentes alianzas. No hay una sola revelación. La idea bíblica de *kairos* significa que hay una revelación adaptada a cada nueva situación de alianza. Primero la del paraíso, luego la del pueblo elegido, más adelante la de los seguidores de Cristo y, a veces, la del Espíritu divino. En cada caso hay un *kairos* diferente, un "momento adecuado" distinto. Esta línea de pensamiento libera al cristianismo de una estrechez de miras en la cual se declara que su propia revelación es la única y no se la ve dentro de todo el contexto de la historia de la revelación. Tal estrechez lleva, como en el caso de Marción y, al menos en parte, de la escuela barthiana, a un aislamiento de la revelación por oposición a toda la historia de la humanidad.

Con referencia a la cristología, dice Ireneo: " Lo invisible del Hijo es el Padre; lo visible del Padre es el Hijo". Sucede así eternamente. Siempre hay algo potencialmente visible en Dios y siempre hay algo que permanece en El como misterio y abismo. Estos son los dos aspectos que se diferencian simbólicamente como Padre e Hijo. El Hijo, que

es eternamente lo visible del Padre, se manifiesta en la aparición personal de Jesús como el Cristo. Los Padres anti-gnósticos subrayaron el aspecto monoteísta del cristianismo con mayor énfasis que los apologetas porque tenían que tratar con tendencias cristianas politeístas. Con su doctrina del Logos, los apologetas se acercaban peligrosamente al pensamiento politeísta o triteísta si se trataba al Espíritu de la misma forma que al Logos. En la línea de pensamiento que conduce de Juan a Ignacio e Ireneo, la doctrina del Logos no es tanto una hipóstasis inferior, una forma o poder menor del ser en Dios, sino, antes, Dios mismo en tanto revelador, en tanto su propia manifestación.

Ireneo denominó *anakefalaiôsis* o *recapitulatio* (recapitulación) a la salvación. Apuntaba a Efesios 1:10 que afirma que todas las cosas en el cielo y la Tierra se reúnen en Cristo. Ireneo elaboró su historia de la salvación sobre la base de estas palabras de Efesios. Significa que el desarrollo que se cortó en Adán es retomado por Cristo y realizado en él. En Cristo ha comenzado la nueva humanidad. Aquello que la humanidad debía llegar a ser, distorsionado una vez por Adán, ha alcanzado por fin su realización en Cristo. Sin embargo, no sólo la humanidad sino el cosmos entero encuentra su realización en la aparición del Cristo. A fin de lograr esto, Cristo debe participar en la naturaleza de Adán. Así, Cristo es el principio de la vida como Adán es el principio de la muerte. Adán se realiza en Cristo. Esto significa que Cristo es el hombre esencial, el hombre que Adán debía llegar a ser pero no lo hizo. Adán no estaba en un estado de realización desde el principio, vivía en una inocencia infantil. Aquí tenemos una doctrina profunda de lo que yo llamo un humanismo trascendente, un humanismo que dice que Cristo es la realización del hombre esencial, de la naturaleza adánica. Tal realización resultó necesaria porque se produjo un rompimiento en el desarrollo del hombre: Adán se alejó de aquello que debía llegar a ser. La inocencia infantil de Adán se ha perdido pero el segundo Adán puede convertirse en aquello que él debía llegar a ser, completamente humano. Y nosotros podemos llegar a ser completamente humanos mediante la participación en esta humanidad plena que ha aparecido en Cristo. Esto incluye la vida eterna, la similitud con Dios con respecto a la participación en el infinito.

Cuando profundizo estos temas, siempre me sorprende comprobar cuánto mejor era la teología de la Iglesia primitiva que la teología popular desarrollada en el siglo diecinueve, cuánto más profunda y más adecuada a la paradoja del cristianismo, sin convertirse en algo irracional, absurdo o sin sentido. Por supuesto que había elementos absurdos en los límites, en las fronteras, con respecto a los milagros, etc. Pero la posición central era absolutamente profunda, a saber, la

comprensión de Cristo, no como un acontecimiento accidental o una transmutación de un ser superior, sino como una humanidad realizada o esencial, por ende siempre relacionado con Adán, con el ser esencial del hombre y su condición caída.

5. *Trinidad y cristología*

Tertuliano proporcionó la fórmula fundamental para la trinidad y la cristología. Empleó el lenguaje jurídico con habilidad de manera que se convirtió en un elemento decisivo para el futuro. Las fórmulas de Tertuliano permearon los credos latinos de la Iglesia Católica Romana. "Conservemos el misterio de la economía divina que dispone la unidad en una trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, tres, no en esencia sino en grado, no en substancia, sí en forma". Aquí tenemos por primera vez la palabra *trinitas*, introducida por Tertuliano al lenguaje eclesiástico. También se refirió a la unidad en la trinidad, negando toda clase de tendencias triteístas. En lugar de ello, habla de "economía", una palabra importante en la teología cristiana primitiva. Hablar de economía divina significa decir que Dios "construye" sus manifestaciones en los períodos de la historia. De manera viva y dinámica, la trinidad se construye en manifestaciones históricas. Sin embargo, en esta trinidad hay una sola esencia divina. Si traducimos "esencia" por "poder del ser", tenemos el significado de esta palabra. Hay un poder divino del ser y cada una de estas tres manifestaciones económicas del poder del ser participa de la totalidad de ese poder.

Dios tiene eternamente en sí la *ratio* (razón) o el *logos*. Es una palabra interior. Es evidente que se trata de la característica de la existencia divina. Si decimos que Dios es Espíritu también debemos decir que es trinitario. Tiene la palabra en sí y tiene la unidad con su auto-objetivación. La palabra procede de Dios tal como el rayo procede del Sol. En el momento de la creación, el Hijo deviene una segunda persona y el Espíritu tercera. La sustancia o esencia divina, es decir, el poder del ser, está en las tres personas. Cuando Tertuliano dice "persona" no se refiere a lo mismo que nosotros cuando usamos esa palabra. Nosotros somos personas porque somos capaces de razonar, de decidir, de ser responsables, etc. Tal concepto de persona no se aplicaba a Dios para nada, ni a las tres *hypostases* en Dios. ¿Qué quiere decir entonces la palabra *persona*? *Persona*, como el griego *prosopon*, es la máscara del actor a través de la cual representa a un personaje en particular. De modo que tenemos tres caras, tres rostros, tres expresiones características de lo divino, en el proceso de auto-explicación divina. Estas son las fórmulas clásicas del monoteísmo trinitario.

Tertuliano también proporcionó fórmulas básicas en relación con la cristología. "Vemos una doble esencia, no confundida sino unida en una persona, en Dios y el hombre Jesús". En esta afirmación tenemos la fórmula de la doctrina de las dos naturalezas o poderes del ser, en la misma persona de Cristo. Aquí *persona* significa una cara o ser individual de carácter personal, a saber, Jesús. En esta persona se unen dos poderes del ser diferentes, uno humano y otro divino. Si preguntamos cómo es posible tal cosa estamos anticipando las discusiones posteriores.

Acerca del problema de si la encarnación es una metamorfosis, o sea, Dios que *se hace* hombre, o si es la aceptación de una esencia divina, Tertuliano sostiene lo segundo. Como la mayoría de los teólogos, Tertuliano está seguro de que Dios es últimamente incambiable y que los dos poderes del ser deben conservarse en sus identidades respectivas. Jesús en tanto hombre no es un Dios transformado, es un hombre real, verdadero. También puede ser Dios verdadero pero no es una mezcla de ambos. Si el Logos se transfigura o se transformara en otra cosa, cambiaría su naturaleza; pero el Logos sigue siendo Logos en el hombre Jesús. Por lo tanto, Tertuliano piensa más en términos del Logos que adopta una naturaleza humana que en la idea mitológica de la transmutación.

Según Ireneo, el poder salvífico es el Espíritu divino que vive en la Iglesia y transforma a los miembros de lo que es viejo a lo que es nuevo en Cristo. Cristo les da vida *(zõe)* y luz *(phõs)*: les da la realidad nueva. Esta es la obra de Dios en el hombre, aceptada por la fe. Por lo tanto, no se necesita ninguna ley puesto que amamos a Dios y al prójimo. Ese es el elemento paulino pero no es lo suficientemente poderoso como para superar a los elementos no paulinos. En última instancia, el nuevo ser es místico y ético. En este sentido, la concepción de Ireneo es la forma más elevada del catolicismo primitivo, pero no es protestante. En el protestantismo, la renovación se da por la justificación por la fe.

Ireneo piensa en el proceso de la salvación en términos de una regeneración mística hacia la inmortalidad. En contraste con ello, Tertuliano habla de una disciplina sana como el contenido de la vida cristiana. Habla de un proceso de educación por la ley y la realidad de la obediencia a ella es la vida eterna. Aquí tenemos a Tertuliano, una mentalidad jurídica romana, que aprecia la ley, y al mismo tiempo un pietista asceta, que se convirtió en montanista. En Ireneo tenemos una participación mística; en Tertuliano, sujeción a la ley. Estas son las dos caras del catolicismo primitivo. El segundo aspecto, la sujeción a la ley, adquirió un carácter decisivo justo antes de la irrupción pro-

testante. Pero el movimiento protestante también negó la forma de Ireneo y volvió al otro aspecto de Pablo: la justificación por la fe.

En Tertuliano tenemos la forma católica romana del legalismo judío. La relación con Dios es legal. El cristianismo no es más que la ley nueva. Vuelve a la religión de la ley pero no puede convertirse en otro sistema judío de leyes y reglas gracias a la salvación sacramental. Por eso podía decir: "el *evangelium*, el Evangelio, es nuestra ley especial". Transgredir la ley significa que se produce la culpa y se requiere un castigo. "Pero si hacemos su voluntad, él se convertirá en nuestro deudor. Entonces podemos obtener méritos". Hay dos clases de exigencias: preceptos y consejos. De esta forma, todos los hombres pueden adquirir un tesoro de santidad en el cual devuelven a Cristo lo que El les dio. La virtud del cristiano se corona. El sacrificio del ascetismo y el martirio mueven a Dios a hacernos el bien. "En la medida en que vosotros no os perdonáis, en esa medida, creedme, os perdonará Dios". Así, al final del siglo nos encontramos muchas ideas que adquirirían importancia más tarde en el catolicismo romano. Ya tenemos la idea de que, si bien los preceptos son para todos, hay consejos especiales para los monjes. Y también tenemos la noción de Cristo como la ley nueva. El catolicismo romano surgió muy pronto en el cristianismo. La explicación de este hecho es que era la forma en que el cristianismo podía ser recibido de manera inmediata, incluyendo todas las formas de pensamiento y de vida romanas y griegas.

6. *El sacramento del bautismo*

En esta época, el bautismo sigue siendo el sacramento más importante. Borra los pecados anteriores. El bautismo tiene dos significados: significa el lavado de los pecados y la recepción del Espíritu divino. Por supuesto que ello suponía la confesión bautismal del credo, la consciencia del propio pecado y la certeza del Salvador.

La práctica del bautismo tenía tres características: 1) Se apoya la mano sobre el candidato al bautismo y se le da el óleo sagrado —el medio que posibilita la recepción del Espíritu. 2) Se rechaza al demonio, con toda su pompa y sus ángeles. Se abandona la esfera demoníaca: esto significaba el fin de la participación en el paganismo. No se trataba de una mera fórmula moralista; era algo mucho más profundo. Implicaba romper con los demonios que dominaban el mundo, rechazar el paganismo politeísta. 3) El tercer elemento del bautismo es la unidad de perdón y regeneración. La existencia pagana ha llegado a su fin y comienza la existencia cristiana. En el bautismo concluye el estadio

78

preparatorio de introducción a la Iglesia. Los bautizados reciben el nombre de *teleioi*, los perfectos. Pues han alcanzado el *telós*, el objetivo interior, de la existencia misma del hombre.

Según la teoría del bautismo de los Padres antignósticos, el Espíritu está unido al agua, como en los misterios gnósticos. A Tertuliano, con su trasfondo estoico, le resultaba fácil pensar al Espíritu como una fuerza material en el agua. Esta fuerza de alguna manera hace desaparecer físicamente los pecados anteriores y, también físicamente, otorga el Espíritu. Aquí vemos lo que se ha denominado el "materialismo" de Tertuliano. Es importante porque posibilitó el bautismo de los niños. Si el agua es el poder salvador, el niño puede salvarse tanto como el adulto. Tertuliano no aceptó esta doctrina sin reticencias. El cristianismo, en cambio, debió aceptarla apenas dejó de bautizar uno por uno a individuos llamados de las filas del paganismo, y empezó a bautizar a "todas las naciones", porque entonces no podía excluir a los niños. Sin embargo, si hay que incluir a los infantes es necesario disponer de una teoría absolutamente objetiva del bautismo porque los niños no son sujetos que puedan decidir.

Para Ireneo, la Cena del Señor era la mediación física de la inmortalidad. En ella se produce la unión con los elementos celestiales y divinos.

Estas ideas conforman la sustancia de la Iglesia de Roma; con el correr del tiempo adquirirían una gran influencia. La Iglesia Católica ya estaba formada alrededor del 300 a.D. Es por ello que no podemos decir que el protestantismo es una reafirmación de los primeros siglos. Los elementos católicos tuvieron mucho poder desde el principio. Ese es uno de los motivos por los cuales la "solución intermedia" del anglicanismo que en sí mismo sería la solución al cisma de las Iglesias, no funciona. El llamado acuerdo de los cinco primeros siglos no es, d. de ningún punto de vista, un acuerdo con los principios de la Reforma. Por lo tanto, si alguien sugiere que nos unamos regresando al desarrollo que transcurre desde Ireneo hasta Dionisio el areopagita, yo acotaría que sería mejor que se convirtiera al catolicismo pues el protestantismo no puede hacer algo semejante. En estos primeros siglos hay muchos elementos en la doctrina de la Iglesia que el protestantismo no puede aceptar. Sucede lo mismo con el sistema de las Autoridades, la teoría de los sacramentos, en menor medida con respecto a la trinidad y la cristología, que allí también están pese a las implicaciones.

D. *NEOPLATONISMO*

El final de la filosofía griega alcanzó un estadio en el cual la filosofía se había convertido en religión y ésta en filosofía mística. De

manera que cuando los filósofos se hacían cristianos, podían usar una filosofía que ya era semirreligiosa. La filosofía de aquella época no era la que enseñan ahora los empiristas, los positivistas lógicos o los naturalistas. En el período del Nuevo Testamento, la filosofía implicaba una actitud religiosa. Por esa razón el cristianismo tuvo que ocuparse de la filosofía: se trataba de una religión rival y el nombre de esta filosofía religiosa era neoplatonismo. El neoplatonismo incluyó en un sistema filosófico y religioso a la vez las ideas platónicas, estoicas y aristotélicas. Manifestaba el anhelo del mundo antiguo por una religión nueva. Expresaba la disolución de todas las religiones particulares y, al mismo tiempo, el colapso de la razón autónoma, la imposibilidad de la razón de crear por sí sola un nuevo contenido vital. Por lo tanto estos filósofos se convirtieron en místicos y, en cuanto tales, trataron de crear una nueva religión bajo la protección imperial de Julián el Apóstata. Al hacerlo tuvieron que chocar contra el cristianismo. Los grandes teólogos alejandrinos, Clemente y Orígenes, enfrentaron el desafío del neoplatonismo y usaron sus conceptos para expresar el cristianismo.

El neoplatonismo es importante, no sólo por su influencia sobre Orígenes, que produjo el primer gran sistema teológico, sino también porque a través de Dionisio el Areopagita influyó en todas las formas posteriores de misticismo cristiano y la mayoría de las teologías cristianas clásicas, especialmente con respecto a las doctrinas de Dios, el mundo y el alma. Resulta imposible comprender el desarrollo posterior de la teología cristiana sin saber algo sobre neoplatonismo. Fue el último gran intento del paganismo de expresarse en términos de una teología filosófica, que era tanto ciencia como vida para el mundo antiguo.

Plotino fue el filósofo en quien recayó la mayor responsabilidad por el sistema neoplatónico que tiene aspectos científicos y religiosos pero también políticos. El emperador Julián el Apóstata intentó introducir el sistema neoplatónico contra el cristianismo. Esto demuestra que lo veía no sólo como una ciencia o una filosofía sino como un sistema totalizador de elevación religiosa del alma.

Para Plotino, Dios es el ser trascendente: trasciende todos los números, inclusive el número "uno" en la medida en que es un número que incluye el 2, 3, 4, 5, etc. Es aquello que está más allá del número y para ello emplea la palabra "uno". Por lo tanto, cuando escuchamos la palabra "uno" en el lenguaje místico no se la debe entender como un número entre otros sino como aquello que trasciende todos los números. El Uno apunta especialmente a aquello que está más allá de las escisiones básicas de lo real, la división entre sujeto y objeto

y entre el ser y el mundo. Por ende, lo divino es el abismo de todo lo específico, el abismo en el cual desaparece todo lo definido. No obstante, este abismo no es sólo algo negativo: es lo más positivo de todo porque contiene todo lo que es. Cuando la literatura mística habla de "nada trascendente" no hay que interpretarlo como "nada" sino como "no-cosa", es decir, no como algo definitivo, finito, sino como la base de todo lo finito y definitivo. Puesto que carece de diferenciación en sí mismo, es inmóvil, inmutable y eterno. Fundamento de todo en el cual desaparece todo, al mismo tiempo tienen su origen todas las cosas. El sistema en su conjunto es una descripción de la manera en que el mundo y todas sus formas se originan en la base última del ser. Lo primero que se origina, como la luz que irradia el Sol, es lo que en griego se llama *nous*, que podemos traducir por "mente" o "espíritu". Es el segundo principio después del principio último, después de la base de ser de la cual emana. Este segundo principio, el *nous*, es aquello en lo cual se contempla a sí mismo el primer principio, la base eterna. Es el principio de la autointuición de lo eterno. Dios se manifiesta a sí mismo en el principio del *nous*. Esta autointuición de lo divino en el *nous* es el origen de todas las formas y las estructuras, de todas las posibilidades y de lo que Platón llamaba "ideas", Estas "ideas" son las potencialidades esenciales del ser. Todo lo verdadero y lo bello está contenido en el *nous*, en la mente divina y su eterna autointuición. La mente eterna no contiene únicamente las esencias universales — rojez, arboridad, etc. — sino también las esencias de los individuos. En Dios está la forma de cada uno de nosotros, libre de los cambios que se producen a cada momento en nuestras vidas, aquella forma que un gran artista percibiría y expresaría si nos pintara.

No obstante, hay un tercer principio que Plotino llama el "alma". El alma es el principio de la vida en todo el pensamiento griego. No es primariamente una sustancia inmortal sino el principio del movimiento. Es el principio que mueve las estrellas, por lo tanto, éstas poseen un alma; el principio que mueve a los animales y las plantas, por ende, ellos también tienen alma; el principio que mueve nuestros cuerpos, de modo que nosotros tenemos alma; el principio que mueve el universo entero, de manera que hay un alma universal. Este principio del alma es un punto intermedio entre el *nous* y la realidad corpórea. Es el poder que produce el mundo existente; forma y controla la materia, tal como nuestro principio vital forma y controla cada célula de nuestro cuerpo. El alma del mundo se actualiza en muchas almas individuales. Todo tiene un alma individual. Estas almas individuales dan movimiento y vida a todas las cosas pero todas tienen su principio común en el alma del mundo.

Este principio del alma, universal e individualmente, es el principio de la ambigüedad. Plotino sabía que la vida es ambigua, que la ambigüedad es una característica definida de la vida. El alma mira tanto hacia el espíritu (o *nous*) como hacia la materia. Mira en dos direcciones: siempre contempla contenidos significativos. En nuestro lenguaje lo denominamos la vida espiritual del hombre que se expresa en el conocimiento, la ética, la estética, etc. Al mismo tiempo, mira hacia nuestra existencia corpórea y todo el mundo de las corporeidades materiales.

Todo lo que es tiene un lugar en este sistema de jerarquía que desciende desde lo supremo hasta la mente, el alma y la materia. Así Plotino pudo ubicar todo el mundo mitológico en su sistema después de purificarlo mediante la filosofía. Los dioses de los paganos se convierten en poderes limitados de ser que tienen su lugar en la totalidad de la realidad. Este mundo es armónico; está dirigido por el principio de la providencia. Esta unión de la providencia y la armonía —principio fundamental de la Ilustración y de la creencia moderna en el progreso— constituye el fundamento de una cosmovisión optimista. Este optimismo se hace sentir de inmediato en otra afirmación de Plotino; a saber, que las fuerzas planetarias, los poderes demoníacos, son una ilusión. Carecen de poder independiente; están sometidos a la providencia, tal como la describió Pablo en Romanos 8. La diferencia radica en que Plotino deriva esta afirmación de su filosofía de la armonía cósmica mientras Pablo la deriva del triunfo de Cristo sobre los demonios.

Hay muchas almas diferentes en el cosmos: almas mortales, como las plantas, los animales y los seres humanos y almas inmortales, como los seres semidivinos y divinos de la mitología antigua. Estos dioses mitológicos se restablecen en este sistema como poderes del ser. No se contradicen entre sí sino que tienen un lugar definido en el sistema de jerarquías.

El principio que ordena el mundo entero, en términos de providencia, es el Logos. Es el aspecto racional del *nous* o la mente. No se trata de otra jerarquía sino del aspecto dinámico del *nous*. El principio de la razón es el que organiza todo providencialmente y le otorga su lugar. Usando una expresión moderna, es la ley natural a la cual todas las cosas están sujetas, en la física y los cuerpos naturales. El *nous* no es el Logos; es el origen de todos los contenidos pero el Logos les da un orden. El Logos es el principio más dinámico, el poder providencialmente operativo que dirige las leyes naturales y morales.

Dada su ambigüedad, el alma puede alejarse del *nous* y con ello de su origen eterno en el Uno abismal. Puede separarse de su origen eterno y dirigirse hacia los reinos inferiores. La naturaleza es el reino

de lo inconsciente. Se ubica entre la materia y el alma consciente. Pero la naturaleza tiene almas inconscientes; únicamente en el hombre el alma es completamente consciente. Este alejamiento del *nous* por parte del alma y su acercamiento al mundo corpóreo es el origen del mal. El mal no es un poder positivo: es la negación de lo espiritual. Es la participación en la materia, en el no ser, en aquello que no tiene poder de ser por sí mismo. El mal surge cuando el alma se vuelve hacia el no ser. Ni los griegos ni los cristianos podían aceptar que el mal era una realidad ontológica. La idea de que hay una base divina del mal, un ser divino que lo produce, constituye la herejía maniquea. El mal es el no ser. Cuando se enuncia esta proposición, sea que lo haga Plotino, Aristóteles o yo mismo, se responde que significa no tomar en serio al pecado, decir que el pecado no es nada. El sonido de la palabra "no ser" es interpretado por algunos como que el pecado es imaginario, no real. Sin embargo, la distorsión de algo que tiene ser es tan real como el estado no distorsionado de ese ser, sólo que no es ontológicamente real. Si el pecado tuviera realidad ontológica, significaría que existe un principio creador del mal, como sucede en el maniqueismo. Y eso es lo que niega la doctrina cristiana de la creación. Agustín dijo, "*Esse qua esse bonum est*", el ser en cuanto ser es bueno. El mal es la distorsión de la creación buena.

Plotino describió este no ser *(me on)* como aquello que es materia y puede convertirse en ser. Este no ser al cual se refiere es aquello que aún no tiene ser y que se resiste a tenerlo. Lo denomina aquello que carece de medida, límite, forma. Siempre está en falta, indefinido, hambriento: es la pobreza absoluta. Dicho de otro modo, el mal es la presencia de este no ser en nuestra existencia corporal. Es la ausencia del poder del ser, del poder del bien.

El alma se volvió hacia este no ser porque creía que con su ayuda podría mantenerse sola. Por eso se separó del fundamento y del *nous* hacia el cual miraba originalmente. Pero el alma mira hacia atrás y anhela la base de la cual provino. Amorosamente, el alma asciende hacia aquello que merece ser amado, es decir, el fundamento y el origen del ser mismo. Cuando el alma alcanza el objetivo supremo de su deseo, se hace como Dios. Quien tiene la intuición suprema de lo divino ha llegado a ser uno con Dios. Pero este camino es arduo. Pasa por las virtudes primero y por la purificación ascética después. La unión última con Dios no se puede alcanzar en esta vida ni por la moral ni por el ascetismo. Sólo se alcanza por la gracia, es decir, cuando el poder divino del Uno trascendente se apodera de la mente en éxtasis. Esto sucede con muy poca frecuencia, únicamente en experiencias profundas que no se pueden forzar.

En el éxtasis supremo sucede lo que Plotino llama la huida del uno al Uno, o sea, de nosotros, seres individuales, al Uno supremo que está más allá del número. ¿Cuál es el *telos*, el fin interior, el objetivo, el propósito, del ser del hombre? Ya Platón había dado la respuesta: *homoiōsis tou theou kata to dynaton*, o, llegar a ser lo más parecidos que sea posible a Dios. Este también era el propósito de las religiones de misterios en las cuales se suponía que el alma debía participar en el Uno eterno. Ese es el esquema alejandrino de pensamiento. Es un círculo que comienza en el Uno abismal, desciende por emanación a través de las jerarquías hasta que alcanza la situación ambigua del alma, luego a través del alma cae en poder del mundo material que está determinado por el no ser. El círculo continúa entonces por la elevación del alma, regresa por todos estos grados hasta el grado supremo y el objetivo se alcanza en el éxtasis. Debemos recordar este sistema porque sin él no podemos entender la relación del cristianismo con el misticismo y la filosofía griega.

F. *CLEMENTE Y ORIGENES DE ALEJANDRIA*

1. *Cristianismo y filosofía*

El sistema neoplatónico se desarrolló en Alejandría. Amonio Saccas fue el maestro tanto de Plotino como de Orígenes. Este último fue el gran teólogo y filósofo de la escuela de Alejandría. Se trataba de una escuela catequista, una especie de seminario teológico. El primer gran maestro de la escuela fue Clemente de Alejandría. Clemente empleó la doctrina del Logos de manera radical. En este aspecto, dependía más del estoicismo que de la escuela platónica. Dios es el Uno que está más allá de los números. El Logos, sin embargo, es el mediador de todas las cosas en las cuales se manifiesta lo divino. Según Clemente, el Logos es el órgano de Dios que ama al hombre y, por lo tanto, el educador de la humanidad en el pasado y el presente. En cuanto automanifestación de lo divino, el Logos siempre trabaja en las mentes humanas. Preparó a los judíos por la ley y a los griegos por su filosofía. Ha preparado a todas las naciones de alguna forma u otra. Jamás está ausente de las personas.

Cuando Clemente habla de filosofía no piensa en una de ellas en particular sino en aquello que es verdad en todos los filósofos. En su opinión, muchos elementos de la filosofía griega están mezclados con materiales bíblicos. Citaba secciones enteras de fuentes estoicas. Introdujo el cristianismo no sólo a la filosofía sino también a una forma de vida filosófica. Definía *philosophein* como una tensión hacia una vida perfecta. En el desarrollo griego posterior, llevar una vida filosófica

significaba intentar acercarse lo más posible a Dios. La idea de Clemente era vivir según el Logos, llevar una vida *logikon*. Quizá lo podríamos traducir como una "vida significativa", una vida en términos de significados objetivos. Los cristianos empiezan primero con la fe, *pistis*. La traducción correcta de *pistis* no es "fe". Es un estado de estar en la fe. En este sentido, fe es un estado de participación en la realidad del nuevo ser. Incluye la conversión, las tendencias ascéticas, las pasiones y la esperanza. Éste es el primer supuesto del cristianismo y aquí Clemente se aparta de los filósofos griegos. Vivir según el Logos significa participar en el reino de la fe y el amor, es decir, en el reino de la Iglesia. Los teólogos alejandrinos no eran filósofos independientes sino miembros de la Iglesia cristiana. Por lo tanto, participaban en el estado de fe que presupone todo conocimiento. No obstante, el estado de fe no es suficiente pues sólo se lo entiende como asentimiento y obediencia. La verdadera participación exige algo más: una tensión hacia el conocimiento o *gnōsis*. El cristiano es el "gnóstico" perfecto. La *gnōsis* es una fe cognoscitiva, una fe que desarrolla sus contenidos cognoscitivamente. Es una explicación científica de las tradiciones de la fe. Aquí no se emplea el término "científico" en el sentido de las ciencias naturales sino en un sentido metodológico. Todos marchan hacia este desarrollo pero sólo unos pocos alcanzan la meta. Los únicos perfectos son aquellos que, como dice Clemente, son "gnósticos según el canon eclesiástico". Esto quiere decir que los filósofos se deben a la tradición eclesiástica que aceptaron al entrar en la Iglesia. El bien supremo para estos gnósticos perfectos es el conocimiento de Dios. No se trata de un conocimiento teórico en términos de argumentos y análisis sino una participación en Dios. No es *episteme*, o sea, conocimiento científico; es *gnōsis*, es decir, conocimiento místico o de participación. No se trata de una *gnōsis* de especulación libre sino de participación en la congregación y en Dios. Se mantiene la tradición como canon, o sea, como criterio, y la Iglesia es la madre sin la cual no se puede alcanzar la *gnōsis*.

El pensamiento de Clemente es un gran ejemplo de síntesis de pensamiento cristiano y filosofía griega. El cristianismo debía enfrentar a la escuela neoplatónica como un sistema universal y muy impresionante. En él se unían todos los valores del pasado. El cristianismo tenía que usarlo y, al mismo tiempo, vencerlo. Eso fue lo que hizo la escuela de Alejandría. Se elevó al cristianismo a un estado de educación suprema.

Porfirio fue una de las figuras más relevantes del neoplatonismo. Reconoció el alto nivel educacional de la escuela de Alejandría, y en especial el de Orígenes. Lamentaba, sin embargo, que éste viviera de manera irracional y bárbara como cristiano. Siendo un neoplatónico

la participación en la congregación cristiana le resultaba incomprensible. Reconoció la creatividad filosófica de Orígenes. Afirmaba que éste "helenizaba" al interpretar los extraños mitos de la Biblia según el pensamiento griego. Tanto Clemente como Orígenes eran filósofos griegos y, al mismo tiempo, miembros fieles y obedientes de la Iglesia cristiana. No dudaban de que se podían combinar ambas cosas.

Orígenes empieza su sistema con el problema de las fuentes. Las toma mucho más en serio que Clemente. Las fuentes son los escritos bíblicos y su síntesis en la enseñanza y la predicación eclesiástica. La antigua "regla de fe" proporcionaba el esquema sistemático de su pensamiento pero las Escrituras constituyen la base de su contenido. El primer paso que debe dar el teólogo auténtico es la aceptación del mensaje bíblico. Nadie que no pertenezca a la Iglesia puede ser teólogo. Un filósofo que piensa libremente no es un teólogo cristiano. No obstante, se requiere algo más para ser teólogo. También debe tratar de entender las cosas filosóficamente y, para Orígenes, eso significa que debe entenderlas en términos de la filosofía neoplatónica.

2. *El método alegórico*

Para Orígenes, la autoridad fundamental eran las Escrituras. Introdujo la famosa distinción entre tres significados de las Escrituras. 1) El sentido *somático*, literal o filológico. Cualquiera puede entender el sentido somático (de *sōma*: cuerpo): es idéntico al significado histórico literal. 2) El sentido *psíquico* o moral. El sentido moral significa la aplicación del texto bíblico a nuestra situación, su aplicación existencial a nosotros mismos. 3) El sentido *pneumático* o espiritual. Sólo lo comprenden los seres perfectos, no en el sentido moral sino místico. En algunos casos, el texto bíblico sólo tiene un sentido místico, entonces coincide con el sentido literal. Pero lo más frecuente es que haya que distinguir el sentido místico del literal. Al sentido místico se lo descubre por el método alegórico: se trata de un método para descubrir el sentido oculto detrás de los textos.

Los reformadores del siglo dieciséis atacaron con fervor esta doctrina del método alegórico o la idea de un sentido místico de los textos. Es extraña a nuestra mentalidad filológica realista. ¿Cuál es la razón que está detrás del método alegórico? Es fácil comprenderlo. Surgió a fin de elaborar un texto absolutamente autorizado aplicable a la situación del intérprete. Resultó necesario encontrar otro significado aparte del literal. Todo sermón hace algo idéntico con los textos bíblicos. En la actualidad lo hacen los intérpretes del Antiguo Testamento que encuentran en él los pronunciamientos cristológicos del Nuevo Testamento. Es

casi ineludible: si uno tiene un texto que posee una autoridad absoluta y su significado literal no le dice nada, consciente o inconscientemente aplica un método que transfiere el sentido original a un sentido existencial. Como es evidente, esto puede llevar a eliminar por completo la autoridad del texto. Por esa razón la reforma luterana reestableció el texto auténtico, literal, filológico, como única autoridad. No obstante, al analizar las afirmaciones dogmáticas y sus pruebas derivadas de la Biblia que encontramos en los autores fundamentalistas u ortodoxos, comprobamos de inmediato que hacen exactamente lo mismo que hiciera Orígenes: emplean un método que interpreta la Biblia más allá de sí misma. Sólo si se es absolutamente honesto se puede tener el texto literal y decir: "Esto no nos dice nada a nosotros", o "Debemos decir otra cosa. Aconsejamos *más allá* del texto y no pretendemos expresar un sentido oculto en el texto". Considero que esta es la única actitud consistente. Pero podemos pensar en otro ejemplo: la constitución de los Estados Unidos de América y sus enmiendas. Tienen una validez absoluta, legal, pero a fin de que puedan ser aplicables existe una Corte Superma que las interpreta. La interpretación siempre significa aplicar algo a la situación actual. Los jueces de la Corte Suprema no aplican el método alegórico. En lugar de ello, hablan del "espíritu" de la ley y ese espíritu de la ley puede contradecir con frecuencia a la letra de la ley.

Hay dos clases de cristianos: 1) Una multitud de seres sencillos que aceptan el mensaje bíblico y las enseñanzas de la Iglesia basándose en la autoridad, sin comprenderlos por completo. Toman los mitos en su sentido literal. Como dijo Orígenes, prefieren los milagros de curaciones al relato que habla de la ida de Jesús con sus tres apóstoles al monte de la transfiguración. Este es una expresión alegórica o metafórica de aquellos que van más allá del sentido literal para alcanzar una interpretación transformada del texto. Orígenes calificaba la actitud de los creyentes primitivos como "mera fe". Se trata de un grado inferior de perfección cristiana. Todos los cristianos empiezan en este nivel. 2) Aquellos a quienes les es dado el carisma de la *gnōsis*, la gracia del conocimiento. De este modo, el griego convertido, educado, se torna en un perfecto cristiano pues siempre lo hace sobre la base de la fe. Este concepto de fe es diferente del significado de la fe en el protestantismo. Aquí fe significa la aceptación de doctrinas mientras que para el protestantismo es la aceptación de la gracia unificadora de Dios. Para Orígenes, el primer paso es la aceptación de la autoridad, el segundo es la comprensión autónoma y racional del mensaje bíblico. El segundo paso no elimina el primero, sólo es posible basándose en él.

3. *La doctrina de Dios*

La primera doctrina del sistema de Orígenes es la doctrina de Dios. Dios es el ser mismo y por lo tanto está más allá de todo lo que es. Está por encima del conocimiento pues éste da por supuesta la separación sujeto-objeto. Está más allá del cambio y la pasión. Es la fuente de todas las cosas. Pero tiene *Logos*, su palabra interior, su automanifestación. Este *Logos* hace que Dios se manifieste, primero a sí mismo y luego al mundo. El Logos es el poder creador del ser; están reunidos en él. La totalidad del mundo espiritual está reunida en el Logos. Es el principio universal de todas las cosas particulares, de todo lo que tiene ser. Este Logos divino irradia eternamente del fundamento del ser, del abismo divino, tal como el esplendor irradia de la fuente de luz. Por lo tanto, uno no debe decir: "Hubo un tiempo cuando el Hijo no existió". Afirmar algo semejante implica negar la eternidad del Logos. Jamás hubo un tiempo cuando el Hijo, el Logos eterno, no existió.

El Logos eterno es eternamente generado de la sustancia divina. No es creado "de la nada"; no es finito. Tiene la misma sustancia que el Padre. Aquí surge por primera vez la fórmula *homoousios tō patri* (ser una sustancia con el Padre). Sin embargo, a pesar de su eternidad, el Logos es inferior al Padre. El Padre es el único que no tiene origen; ni siquiera es generado. Es *auto theos*, Dios por sí mismo, mientras que el Hijo es Dios por el Padre. El Hijo es la imagen de la bondad, la esencia o la naturaleza de Dios, pero no es Dios mismo.

De manera que encontramos dos tendencias en el pensamiento de Orígenes. En primer lugar, el Hijo es co-eterno con el Padre; en segundo lugar, el Hijo tiene una especie de validez menor y menos poder del ser que el Padre. Es la mayor de todas las realidades generadas pero es menos que el Padre. Lo mismo se aplica al Espíritu que obra en las almas de los santos. A pesar de que la tradición religiosa de las congregaciones exige que la *trias* (los tres) sea objeto de adoración, al Espíritu se lo denomina inferior al Hijo y a éste inferior al Padre. Y a veces inclusive se llama dioses a los seres espirituales superiores. Esto significa que en el pensamiento de Orígenes hay dos principios en conflicto. Uno es la divinidad del Salvador; debe ser divino a fin de poder salvar. El otro es el esquema de la emanación. Existen grados de emanación a partir del absoluto, el Padre, hacia los niveles inferiores. La línea divisoria entre los tres supremos (Padre, Hijo y Espíritu) y el resto de los seres espirituales es arbitraria.

Las naturalezas racionales o espíritus eternos eran originariamente iguales y libres pero se alejaron de su unidad con Dios en diferentes grados de distancia. Como resultado de su rebelión en el cielo contra

Dios, pueden haber caído en cuerpos materiales. Este es su castigo y, a la vez, su purificación. El alma humana es la mediadora entre estos espíritus caídos y el cuerpo humano. El alma humana es el espíritu que se ha enfriado. Es decir que el fuego intenso, símbolo del Espíritu divino, se reduce a un proceso vital. Se trata de una caída trascendente. Precede a nuestra existencia en el tiempo y el espacio. Y es una caída libre: se decide en libertad. La libertad no se pierde en la caída, es actual y está presente en todas las acciones concretas. En estas acciones concretas la caída trascendente se convierte en una realidad histórica. Podríamos afirmar que el acto individual representa la naturaleza eterna de la caída. Dicho con otras palabras, nuestra existencia individual en el tiempo y el espacio tiene un preludio en el cielo. Lo decisivo en nosotros ya ha sucedido cuando aparecemos en la Tierra. Esto tiene una referencia especial al pecado. El pecado se basa en la caída trascendente. La doctrina de la caída trascendente resulta difícil de comprender a aquellos que se han formado en un pensamiento nominalista. Sólo se la entiende si uno percibe que los poderes trascendentes son realidades y no cosas individuales. Esta doctrina encierra un significado profundo que la convierte en un símbolo necesario para la teología cristiana. Significa que se considera nuestra existencia humana y la existencia de la realidad toda no sólo como creación sino también como culpa y juicio. Al observar el mundo, vemos que está universalmente caído. Su carácter de caído penetra todo, inclusive la naturaleza exterior al hombre. Si preguntamos: ¿De dónde vino? ¿Por qué es universal la caída? ¿Por qué no hay excepciones? La respuesta es: Porque la caída precede a la creación, tal como es posterior a ella. Orígenes tiene dos mitos sobre la caída. Uno de ellos es trascendente: desde el punto de vista mitológico, no está en el espacio. Es la transición eterna desde la unión con Dios hacia la separación de Dios. El otro es inmanente, una caída dentro de la historia. La caída trascendente se actualiza mediante acciones especiales en el plano histórico. El pecado es espiritual pero la existencia corpórea y social lo fortifica. Es trascendente y es un destino que, al igual que todos los demás, está ligado a la libertad.

Como en Plotino, para Orígenes el pecado es un alejamiento de Dios. No es algo positivo. Ser malo significa no tener bondad. De manera que el pecado mantiene una relación doble con la creación. Con respecto a la creación de los espíritus iguales y libres, la creación precede a la caída; con respecto al mundo corpóreo, la creación es posterior a la caída y la libertad de los espíritus. En razón de la libertad de los espíritus, es posible que la caída vuelva a producirse inclusive en la eternidad. El final del proceso del mundo no es necesariamente el final de la historia. La caída puede repetirse y entonces

comienza una vez más todo el proceso. En estas ideas percibimos el pensamiento circular con respecto a la historia propio de la filosofía griega. Orígenes no superó esta forma de pensamiento, cosa que sí hizo Agustín.

4. *Cristología*

La parte más difícil del pensamiento de Orígenes está relacionada con su cristología. El Logos se une con el alma de Jesús, que es un espíritu como todos los demás. Es pre-existente como todas las almas. Pero el Logos se une únicamente con esta alma. El alma del hombre Jesús ha recibido la totalidad del Logos. El alma de Jesús se ha mezclado con el poder y la luz del Logos. Se trata de una unión mística que todos los santos pueden emular. El alma media entre el Logos de Dios y el cuerpo del hombre. De este modo, hay dos naturalezas agudamente separadas que se unen en Jesús. La afirmación del Cuarto Evangelio en el sentido de que el *Logos se hizo carne* es una forma literal de hablar. La verdad es que el Logos asumió la carne en tal medida que se podía decir que se había hecho carne. Esto se asemeja más al pensamiento adopcionista. El sentimiento popular de Oriente, por otra parte, quería tener un Dios en la Tierra que camina con nosotros y no un poder trascendente divino que se limita a asumir la carne y luego regresa después de haberla asumido. Sin embargo, esta idea resultaba inaceptable para Orígenes pues el Logos nunca puede dejar de ser, inclusive fuera de Jesús. El Logos es la forma de todo aquello que tiene una forma. Después de la encarnación, el Logos dejó de ser hombre pero eso es algo que también sucede con todos los seres espirituales que por ello reciben el nombre de dioses. Pero si son dioses ¿dónde se establece la línea divisoria entre ellos y la tercera persona de la trinidad? Este problema no se resolvía, y no podía resolverse, sobre la base de la doctrina de la emanación. Tal doctrina plantea un descenso y un regreso continuos. Sin embargo, el cristianismo pertenecía al monoteísmo. ¿Cómo se puede sostener el monoteísmo si hay dos emanaciones inferiores a Dios y que al mismo tiempo son divinas?

Cuando los hombres siguen el ejemplo del Logos se hacen *logikoi*, es decir, están determinados por el sentido, la razón y el poder creador. Se los conduce a la deificación. No obstante, Jesús tuvo que hacer algo más para que esto fuera posible a los hombres. Tuvo que entregar su cuerpo como sacrificio. ¿A quién lo entregó? ¡A Satanás, como rescate! Satanás exige ese precio para liberar a los demás. Pero fue traicionado. Satanás no pudo retener a Jesús porque Jesús era puro y por lo tanto no estaba bajo su poder. Esta idea de la traición a Satanás no era sólo una noción teológica de Orígenes; existía en la piedad popular. La

Edad Media estaba plagada de historias acerca de cómo los campesinos, especialmente sus mujeres, traicionaban al demonio cuando venía de manera que debía dejarlos tranquilos. A nosotros se nos presenta como una grosera idea mitológica y lo es, si se la toma en sentido literal. No obstante, contiene una intuición religiosa muy profunda: a saber, que el elemento negativo nunca puede prevalecer. No puede prevalecer porque su existencia depende del elemento positivo. Cuando Satanás toma a Jesús bajo su poder no puede mantener bajo su dominio aquello de lo cual él mismo saca su existencia, es decir, la naturaleza divina. Esto muestra la futilidad última del pecado. No puede controlar indefinidamente el poder positivo del ser pues este poder del ser deriva del bien. El bien y el poder del ser son una y la misma cosa. De manera que el significado de la doctrina de Orígenes es que Satanás no puede prevalecer, en última instancia, pues su existencia depende de aquello contra lo cual trata de prevalecer.

La interpretación de Orígenes del Cantar de los Cantares en términos del amor místico del alma hacia Cristo introdujo a la piedad práctica una idea que tuvo un efecto enorme en la historia posterior de la Iglesia. El alma humana es la novia del Logos: ese es el sentido de esta canción de amor. El alma recibe al novio en sí misma; a veces la visita el Logos. Es decir que a veces experimentamos el Espíritu divino. En otros casos el alma queda sola y nadie la visita desde la eternidad. Se trata de la primera interpretación mística del Cantar de los Cantares directamente relacionados con el individuo. El judaísmo lo interpretó en términos de la relación de Dios con la sinagoga. Aquí vemos un ejemplo de la necesidad de contar con una interpretación alegórica. El Cantar de los Cantares, en sí mismo, no es más que una canción de amor judía, posiblemente una canción nupcial interpretada en casamientos o festivales. No obstante, forma parte del canon y tiene autoridad divina. ¿Qué se puede hacer con ella? La respuesta de los judíos es que se refiere a la relación entre Dios y la nación. Y en mi vieja Biblia de Lutero, a la cual aprecio mucho porque me la regalaron para el bautismo, se comenta algo en la nota al Cantar de los Cantares sobre la relación de Dios con la Iglesia. Orígenes, en cambio, lo interpretó en términos del matrimonio místico entre Cristo y el alma. Claro que esto es un ejemplo de misticismo, pero se trata de una transformación del misticismo no cristiano. Es un misticismo concreto. El alma, al ser captada por el Espíritu de Dios, no va más allá de sí hacia el abismo de lo divino; el Logos, lo concreto de la divinidad, viene al alma. Este es el primer paso de lo que yo llamo el "bautismo" del misticismo. Se lo pudo introducir a la Iglesia porque se convirtió en algo concreto. Si Orígenes, y más adelante Bernardo de Clairvaux,

hablan del matrimonio místico entre el Logos y el alma, la personalidad centrada no se destruye. Se la conserva, tal como en el matrimonio se produce una unión en la cual los individuos no se destruyen.

5. *Escatología*

El último punto de la teología de Orígenes es la doctrina del final de la historia y del mundo. Da una interpretación espiritualista a este final. Interpreta la imaginería primitiva en términos espirituales. La segunda venida de Cristo es su aparición espiritual en las almas de los piadosos. Vuelve a la Tierra una y otra vez, no en una aparición dramática en términos físicos sino a nuestras almas. La gente piadosa se realiza en una experiencia espiritual. El "cuerpo espiritual" al cual se refiere Pablo es la esencia o la idea del cuerpo material. Es aquello que pinta un gran retratista. Ese es el significado de la participación del cuerpo en la eternidad.

El castigo del pecado es el infierno. El infierno es el fuego que *quema* en nuestras conciencias, la llama de la desesperación producida por nuestra separación de Dios. No obstante, se trata de un estado temporario de purga de nuestras almas. Al final de los tiempos, todos los seres y las cosas se espiritualizarán: desaparecerá la existencia corpórea. Esta famosa doctrina de Orígenes recibe el nombre de *apokatastasis tõn pantõn*, la restitución de todas las cosas. En razón de que la libertad nunca queda cancelada existe la posibilidad de que el proceso vuelva a comenzar. Orígenes era un filósofo empedernido de la libertad y eso es lo que lo diferencia de Agustín.

Esta espiritualización de la escatología fue una de las razones por las cuales Orígenes se convirtió en un hereje para la Iglesia cristiana, a pesar de que fue su mayor teólogo. Las mentes sencillas se rebelaron contra este gran sistema de teología científica. Los monjes y otras personas no tenían interés en renunciar a su literalismo con respecto a la vida futura, la catástrofe final, el juicio eterno, etc. Las motivaciones de las mentes sencillas estaban muy mezcladas. En parte, esta reacción contra la doctrina de Orígenes se debió a una especie de realismo judío de la existencia corpórea, contra un dualismo griego. Y, por otro lado, también estuvo motivada por la idea de una venganza contra aquellos que llevaban vidas más felices en la Tierra. Por lo tanto, lucharon por una idea muy realista y literal del juicio, la catástrofe final y el cielo. La Iglesia los apoyó y condenó el aspecto herético de Orígenes.

F. *MONARQUIANISMO DINAMICO Y MODALISTA*

Las mentes sencillas también se rebelaron contra la cristología del Logos de Orígenes, recibida de los apologetas. Los laicos, los senci-

92

llos, no estaban interesados en las especulaciones cosmológicas del concepto del Logos. Querían tener a Dios mismo sobre la Tierra en Cristo. Este grupo recibió el nombre de monarquianos, que viene de *monarchia*, que significa "el gobierno de un solo hombre". Querían tener un solo soberano, un solo Dios y no tres como les parecía percibir en la cristología del Logos. En contra del Logos como segundo Dios, acentuaban la "monarquía" del Padre. Este movimiento era una reacción monoteísta de la doctrina del Logos. Dicha doctrina hipostasiaba al Hijo junto al Padre y al Espíritu junto a ambos.

Un hombre llamado Teodoto, artesano de Roma, creía que Jesús era un hombre sobre quien descendía el Espíritu en el momento del bautismo dándole el poder de su vocación mesiánica. Pero eso no lo convertía en Dios. La gente que sostenía esta línea de pensamiento se interesaba especialmente en aquellos pasajes del Evangelio que se ocupan de Jesús en tanto hombre. Quizás existe alguna relación entre Teodoto y un grupo del Asia Menor llamado *Alogoi*. Recibían ese nombre porque rechazaban la doctrina del Logos. Puesto que esta doctrina aparecía en el Cuarto Evangelio, lo rechazaban también. Trataron de establecer el texto verdadero y acentuar su interpretación literal contra toda alegorización. En cierto sentido, fueron los antecesores de muchos movimientos posteriores dentro de la historia de la Iglesia que enfatizaron la humanidad de Jesús. Esos movimientos van desde la escuela de Antioquía, pasan por el adopcionismo medieval y llegan a la teología liberal moderna. En todos los casos, se oponen al Logos como Dios que se hace hombre. Esto recibe el nombre de cristología adopcionista o dinámica. El hombre Jesús es adoptado; está lleno del Logos o el Espíritu, pero no es él mismo Dios. Esta es una rama de la reacción monárquica, monoteísta, contra la cristología del Logos.

1. *Pablo de Samosata*

Pablo de Samosata, un obispo de Antioquía, pertenecía a la línea de pensamiento que acabamos de presentar. Decía que el Logos y el Espíritu eran cualidades de Dios, pero no personas. Son poderes o potencialidades presentes en Dios, pero no personas en el sentido de seres independientes. Jesús es un hombre que estaba inspirado por este poder que viene de las alturas. El poder del Logos habitaba en Jesús como en un receptáculo o como nosotros habitamos nuestras casas. La unidad que tiene Jesús con Dios es de voluntad y amor: no es una unidad de naturaleza porque la naturaleza no tiene sentido con respecto a Dios. Cuanto más se desarrollaba Jesús en su propio ser, más recibía del Espíritu. Por último, alcanzó la unión eterna con Dios, se convirtió en juez y alcanzó el mismo nivel que Dios. Se hizo Dios pero tuvo que

merecerlo, de alguna manera. Es evidente que una idea semejante es la negación de la naturaleza divina del Salvador. Esta negación fue lo que lo convirtió en un hereje a pesar de que mucha gente de su época y de la nuestra preferiría seguir su forma de pensamiento.

El movimiento monarquiano se escindió. Una de sus ramas siguió la cristología adopcionista. Afirma que Dios o el Logos o el Espíritu adoptó un individuo completamente humano, lo convirtió en Cristo y le dio la oportunidad de llegar a ser absolutamente divino en la resurrección. En Occidente, encontramos esta forma de pensamiento en Teodoto de Roma y en Oriente, en Pablo de Samosata. Esta cristología empezaba con la existencia humana, luego acentuaba aquellas afirmaciones bíblicas que se refieren a la humanidad de Jesús y, por último, demostraba que Jesús había sido guiado por el Espíritu mientras estuvo en la Tierra y por fin fue elevado a la esfera divina. La otra rama del monarquianismo lleva el nombre de monarquianismo modalista. Estaba más de acuerdo con los sentimientos básicos de las masas cristianas. "Modalismo" significa que Dios mismo aparece de diferentes modos, de distintas maneras. También se lo llamaba *patripasianismo*, que significa que el Padre mismo sufrió en Cristo. Otro nombre que recibe el movimiento es sabelianismo, por su principal representante, Sabelio. Se convirtió en un movimiento muy difundido en Oriente y Occidente y llegó a ser un verdadero peligro para la cristologia del Logos.

En Occidente había un hombre llamado Praxeas con quien discutía Tertuliano. Sostenía que el mismo Dios Padre había nacido de la Virgen María y que el mismo Padre, el único Dios, sufrió y murió. Ser Dios significa ser el Padre universal de todas las cosas. Si decimos que Dios estaba en Jesús, significa que el Padre estaba en él. Por lo tanto, Praxeas y sus seguidores atacaban a los *ditheoi*, aquellos que creían en dos dioses y a los *tritheoi*, que creían en tres dioses. Luchaban por la monarquía de Dios y por la divinidad total de Cristo en quien aparecía el mismo Padre. Ambas ideas recibían apoyo popular pues la gente quería tener a Dios mismo presente en la Tierra, un Dios que está con nosotros, que participa en nuestro destino y a quien podemos ver y escuchar cuando vemos y escuchamos a Jesús.

2. *Sabelio*

Sabelio era el líder de los monarquianos modalistas. Afirmaba: "El mismo es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Son tres nombres, pero tres nombres para la misma realidad. ¿Tenemos uno o tres Dioses?" Padre, Hijo y Espíritu son nombres, son *prosōpa* (rostros, caras), pero no son seres independientes. Son efectivos en energías consecutivas; uno sigue al otro, pero el mismo Dios aparece en diferentes caras. Es

el mismo Dios que actúa en la historia con tres rostros. El *prosōpon* (rostro) del Padre aparece en su obra como creador y legislador. El *prosōpon* del Hijo aparece desde el nacimiento hasta la ascensión de Jesús. Después de la ascensión de Jesús aparece el rostro del Espíritu como el vivificador. En todas las apariciones, se trata del mismo Dios-Padre monárquico. Por lo tanto, no es adecuado referirse a una *trias* en el cielo. No hay una trinidad trascendente, celestial. En lugar de ser trascendente, la trinidad es histórica o "económicamente", en el sentido de *oikonomia*, construir una casa. La trinidad está construida en la historia.

Cuando Sabelio dice que el mismo Dios está esencialmente en el Padre, el Hijo y el Espíritu, que sólo se trata de diferencias de caras, apariencias o manifestaciones, afirma que son *homoousios*. Es decir, que todos tienen la misma esencia, el mismo poder divino del ser. No son tres seres, sino que tienen el mismo poder del ser en tres manifestaciones. Si bien se condenó esta línea de pensamiento, jamás desapareció por completo. Volvió a aparecer como una fuerte tendencia monoteísta en Agustín y, por su intermedio, en la teología occidental en general. Este pensamiento modalista se oponía a la cristología del Logos. Si podemos diferenciar estas dos tendencias básicas, percibiremos todo lo que estaba implícito en esas luchas aparentemente incomprensibles acerca de una iota en *homoousios* y *homoiousios*. No se trataba de una disputa acerca de conceptos abstractos sino de un conflicto entre una tendencia monoteísta y un intento de establecer jerarquías divinas entre Dios y el hombre. Oriente en general, al depender tanto de Platón, Plotino y Orígenes, se interesaba en las esencias jerárquicas entre Dios y el hombre. Es obvio que ello convertía a Cristo en un semi-dios, como veremos más adelante. Occidente, y algunos grupos orientales, se interesaban en la monarquía divina, por un lado, y en la humanidad de Jesús, por el otro. Para nosotros, los occidentales, el problema de las jerarquías es algo abstracto, que no tiene nada que ver con realidades vivientes.

G. *LA CONTROVERSIA SOBRE LA TRINIDAD*

En primer lugar, debemos analizar cómo se desarrolló el problema de la Trinidad después de Orígenes. El pensamiento constructivo de Orígenes era tan poderoso que conquistó a todos los rivales, incluyendo a los teólogos monarquianos y sabelianos. Y su cristología estaba tan impregnada de piedad mística que sus afirmaciones podían convertirse en fórmulas de un credo. No debemos olvidar que cuando los pensadores griegos elaboraban una confesión o un credo, por más que a nosotros nos parezca una filosofía abstracta, se trataba para ellos de la intuición

mística de las esencias, de los poderes del ser. En Cesarea, por ejemplo, se usaba un credo para el bautismo que había incorporado fórmulas místicas de Orígenes: "Creemos en Jesucristo, el Logos de Dios, Dios de Dios, Luz de Luz, Vida de Vida, primogénito de todas las creaturas, generado del Padre antes de todas las generaciones". Esto es filosofía y misticismo a la vez. Es filosofía helénica y no griega clásica. La filosofía helenista estaba ligada a las tradiciones místicas de Oriente. Por lo tanto, conceptos filosóficos aparentemente abstractos podían convertirse en confesiones místicas.

Esta combinación de la filosofía mística con una confesión cristiana se vio amenazada cuando se cuestionó el sistema de emanación de Orígenes desde el punto de vista del conformismo cristiano. Se cuestionó, por ejemplo, la eternidad y la pre-existencia de todos los espíritus, la idea de la caída trascendente, la resurrección espiritual no corpórea y la escatología espiritualizada. También se puso en duda el lugar del Logos. El conformismo del sentido común, apoyado por la reacción monarquiana, no exigía nada menos que a Dios en la Tierra. La teología de la emanación por grados, en jerarquías de poderes del ser, exigía algo menos que lo últimamente trascendente, el Uno que está más allá de todo lo dado.

Este conflicto provocó una división en la escuela de Orígenes entre un ala derecha y un ala izquierda de pensamiento. El ala derecha decía: No hay nada creado o subordinado en la *trias*; no se ha agregado nada que no esté en la Trinidad desde el principio. El Hijo no es inferior al Padre, ni el Espíritu al Hijo. Los representantes de esta posición querían lo que hoy llamamos una "alta cristología". El Hijo en Jesús no es menos que el Padre mismo.

El ala izquierda se oponía al tradicionalismo del ala derecha; era "científica" y modernista. Sostenía que el Hijo es esencialmente extraño al Padre; era un ser creado; no tenía ser antes de ser generado. Esto quiere decir que la cristología del Logos se desarrolla en términos jerárquicos. En primer lugar, está Dios Padre, la jerarquía suprema, el Uno eterno más allá de todas las cosas. Luego viene el Logos, la segunda jerarquía, inferior a la primera. El Espíritu es la tercera jerarquía y es inferior a la segunda. Los espíritus inmortales forman la cuarta jerarquía, inferior a las otras tres. Estas son las dos ramas implicadas en una gran disputa que casi arruina a la Iglesia Católica.

Además de las diferencias teológicas, la política también desempeñó un papel en la controversia sobre la Trinidad. Se intentó hallar una forma práctica de resolver el problema sin entrar en sus profundidades teóricas. Ese era el método del eclecticismo romano, algo semejante al pragmatismo estadounidense. Roma proporcionó la guía para alcanzar

una solución práctica que eludía las profundidades del pensamiento griego. Dionisio, el Papa de Roma, declaró: "Deben conservarse dos cosas: la *trias* divina y el santo mensaje de la monarquía". Estos eran los dos términos principales de ambas alas. Uno afirmaba el santo mensaje de la monarquía, que se oponía a la cristología del Logos, y el otro afirmaba la *trias* divina, que expresaba la cristología del Logos. De manera que el Papa tomó las fórmulas básicas de ambos grupos y declaró que debían conservarse las dos. No obstante, no dijo cómo era posible hacer algo semejante. Eso era la política práctica de la Iglesia, un enfoque que finalmente prevaleció, como veremos de inmediato. Sin embargo, prevaleció después de un conflicto tremendo que duró casi ochenta años. Este conflicto, llamado la controversia arriana, tuvo un efecto perenne sobre la Iglesia y la decisión a la cual se llegó se convirtió en una regla válida para todos los períodos del cristianismo.

1. *Arrianismo*

La controversia arriana fue una lucha única y clásica provocada por muchos motivos. La política de los emperadores estaba involucrada en ella. Necesitaban unidad en la Iglesia pues el cristianismo ya se había convertido en la religión apoyada por el Imperio Romano. Se temía que esta escisión amenazante dentro de la Iglesia dividiera al imperio. Había problemas personales entre obispos y teólogos involucrados en el asunto. También existía un conflicto entre un tradicionalismo estrecho y una especulación ilimitada. Un énfasis fuerte en las soluciones teóricas chocaba contra el fanatismo popular monástico. Pero eso no es todo. El tema realmente decisivo, su significado básico y su sentido permanente, estaba relacionado con la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible la salvación en un mundo de tinieblas y mortalidad? Esta fue la pregunta central desde la época de los padres apostólicos y era el interrogante implícito en las grandes controversias sobre la Trinidad y la cristología.

Atanasio, el gran enemigo de Arrio, respondió que la salvación sólo era posible bajo una condición: que el Hijo de Dios se hiciera hombre en Jesús a fin de que nosotros pudiéramos llegar a ser Dios. Tal cosa es posible únicamente si el Logos es eterno, si es Dios quien se nos apareció en Jesús. Dios es Padre sólo porque es Padre del Hijo. Por lo tanto, el Hijo no tiene principio; eternamente el Padre tiene el Hijo. El Hijo es el Hijo eterno del Padre y el Padre es el Padre eterno del Hijo. Unicamente si son coeternos, Jesús, en quien está presente el Logos, puede darnos la eternidad. Puede hacernos como Dios, que siempre quiere decir hacernos inmortales y darnos el conocimiento eterno, el conocimiento de la vida eterna. Ni siquiera el mayor de los

97

espíritus creados puede darnos una salvación genuina. Un espíritu creado, inclusive el mayor de ellos es menos que Dios. Pero nosotros estamos separados de Dios. Dependemos de Dios y debemos volver a El. De manera que Dios mismo debe salvarnos.

Según Arrio, un presbítero de Alejandría. sólo Dios Padre es eterno e inoriginado. El Logos, el Cristo pre-existente, es una creatura. Es creado de la nada; hubo un tiempo cuando no era. Orígenes había afirmado que no hubo ningún momento cuando no fuera. Contra esta proposición, el ala izquierda de la teología de Orígenes afirmaba que hubo un tiempo cuando no fue. Se trataba de un tiempo previo a nuestra existencia temporal pero no era la eternidad. El Logos no es eterno. El poder de Dios que opera en Jesús no es el poder divino eterno sino una jerarquía limitada e inferior. Este Logos es ajeno a la naturaleza divina y distinto en todos los aspectos de la esencia del Padre. El Logos no puede ver ni conocer completa y exactamente al Padre. Llega a ser Dios únicamente de la misma forma en que todos los santos pueden deificarse. Esta deificación se produce, como en todos los santos, por medio de su libertad. El Logos tuvo la libertad necesaria para alejarse de Dios, pero no lo hizo. Este Logos, un poder semidivino, es el alma de Jesús. Eso implica que Jesús no es totalmente hombre con un alma humana natural. María da a luz a este semi Dios. que no es totalmente Dios ni completamente hombre. La solución de Arrio está en la misma línea que los cultos de héroes de la antigüedad. Este mundo está lleno de semidioses, dioses que inclusive estando en el cielo (es decir, el Olimpo) no son totalmente dioses sino formas derivadas de Dios. Jesús es uno de esos dioses pero él mismo no es Dios.

2. *El Concilio de Nicea*

La cristología de Arrio fue rechazada en el Concilio de Nicea, 325 d.C. El credo niceno comienza así: "Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles". Estas palabras son importantes. El término "invisible" hace referencia a las "ideas" platónicas. Dios es el creador no sólo de las cosas que están en la Tierra, sino también de las "esencias" tal como aparecen en la filosofía de Platón. El credo continúa: "Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios. engendrado del Padre (antes de todos los siglos), el unigénito de la esencia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, verdadero Dios de verdadero Dios; engendrado, no hecho; consubstancial [*homoousios*] al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas en el cielo y la Tierra: quien por los hombres y por nuestra salvación descendió del cielo, y fue encarnado y fue hecho hombre. Padeció y fue sepultado: resucitó al tercer día: ascendió a los cielos. Y vendrá

otra vez, con gloria, a juzgar a los vivos y a los muertos; Y creo en el Espíritu Santo". Luego prosigue: "Y aquellos que dicen que hubo un tiempo cuando no era, o que no era antes de haber sido hecho, y que fue hecho de la nada y de otra substancia o cosa, o que el Hijo de Dios es creado o mutable, o alterable, están condenados por la Iglesia Católica". Esta es la confesión cristiana fundamental. La frase central es "Consubstancial al Padre". No se dice nada semejante con respecto al Espíritu Santo. Y por esa razón surgieron luchas y decisiones posteriores. Las condenas son interesantes: la más abarcadora está dirigida contra los arrianos: "Aquellos que dicen que hubo un tiempo cuando no era... están condenados por la Iglesia Católica".

Ahora señalaremos la importancia que tuvo la decisión tomada en Nicea para la historia del mundo y de la Iglesia:

1) Se superó la más grave de las herejías cristianas. Cristo no es uno más entre los numerosos semidioses; no es un héroe. Es Dios mismo que aparece en la esencia divina dentro de una persona histórica. Significa un rechazo definitivo del paganismo. Este volvió a surgir en Arrio después de haber sido derrotado durante la lucha anti-gnóstica. El triunfo del arrianismo hubiera convertido al cristianismo en una de las tantas religiones posibles.

2) La confesión de Nicea se expresó en términos que agradaban más a Roma y a Occidente que a Oriente. A éste último no le complacía la *homoousios*; en lugar de ello, pretendía una escala de jerarquías. Roma y sus aliados orientales insistieron en la *homoousios*. Por esa razón se atacó de inmediato la decisión adoptada en Nicea. Siguió una lucha que duró sesenta años hasta que en el año 381 se llegó a un acuerdo más satisfactorio para Oriente.

3) La afirmación fundamental es: "Consubstancial al Padre". Esto no pertenece al esquema de la emanación sino al del monarquianismo. Como consecuencia de ello, se le imputó la influencia de Sabelio. De hecho, sus máximos defensores, Atanasio y Marcelo era sabelianos.

4) El carácter negativo de la decisión se manifiesta de manera especial en las condenas. Se niega el carácter de creatura a Cristo. No tiene otra *ousia* distinta a la del Padre. No obstante, no se explica lo que es la *homoousios*. No se determinó si las tres *prōsopa* son diferencias en Dios y, si es así, si son eternas o históricas. Tampoco se formuló una doctrina del Espíritu. Sólo se determinó una cosa: Jesucristo no es un semidios encarnado, no es una creatura por encima de todas las demás: es Dios. Y Dios es creador e incondicionado. Esta decisión negativa es la verdad y la grandeza del Concilio de Nicea.

5) Había otras implicaciones. Las afirmaciones se formulaban en términos filosóficos, no bíblicos. Se incorporaron algunos conceptos griegos al dogma, no tanto como filosofía clásica sino en cuanto filosofía mística de la religión.

6) A partir de ese momento, la unidad de la Iglesia es idéntica al consenso de los obispos. Se había desarrollado un conciliarismo en términos jerárquicos. La mayoría de los obispos reemplazan a todas las demás autoridades. Pasó mucho tiempo antes de que prevaleciera el concepto de la supremacía del obispo de Roma por encima de todos los demás. Por último, la autoridad de la mayoría de los obispos quedó anulada.

7) La Iglesia se había convertido en una Iglesia del Estado. Ese fue el precio que hubo que pagar para alcanzar la unidad. El emperador no ordenó el contenido del dogma, pero ejerció presiones. Cuando hubo rebeliones contra el dogma en épocas posteriores a la de Constantino, los emperadores tuvieron que ejercer aún más presiones. Esto implica que había comenzado un nuevo desarrollo en la historia de la Iglesia, de hecho, en la historia del mundo.

3. *Atanasio y Marcelo*

El máximo defensor de la decisión tomada en Nicea fue Atanasio. Por sobre todas las cosas, era una gran personalidad religiosa. Sus convicciones religiosas fundamentales eran inalterables; por lo tanto, pudo emplear una variedad de medios científicos y estratagemas políticas para hacer prevalecer su causa. Tenía un estilo claro; era consistente y cauto a pesar de que podía llegar a comprometerse en la terminología. Lo echaron varias veces de su sede episcopal en Alejandría. Se lo persiguió pero, por fin, salió victorioso sobre herejes y emperadores. Atanasio salvó la decisión de Nicea pero para hacerlo tuvo que transigir con una interpretación de las fórmulas de Nicea más cercana a las ideas de Orígenes.

Para Atanasio, al pecado se lo supera mediante el perdón, y a la muerte, que es la maldición del pecado, se la supera mediante la vida nueva. Ambas están dadas por Cristo. La vida nueva incluye la comunión con Dios, la renovación moral y la vida eterna como una posesión presente. Hablando en términos positivos, la vida eterna es deificación: parecerse a Dios lo más posible. Por lo tanto, se necesitan dos cosas: una victoria sobre la finitud y una victoria sobre el pecado. Debe haber tanto participación en la infinitud de Dios como participación en la santidad de Dios. ¿Cómo se puede lograr esto? Solamente por medio de Cristo que, como verdadero hombre, padece la maldición del pecado,

y, como verdadero Dios, vence a la muerte. Ningún semidios, ningún héroe, ningún poder del ser relativo y limitado puede hacer algo semejante. Unicamente en tanto hombre histórico, Dios pudo cambiar la historia, y sólo en cuanto divino pudo dar la eternidad. No hay nada semejante a una semieternidad o un semiperdón. Si nuestros pecados son perdonados, deben serlo por completo; si somos eternos, debemos ser absolutamente eternos. Ningún semidios podría ser el Salvador. La salvación es el problema de la cristología.

El Cristo que lleva a cabo esta obra de salvación no resulta comprensible a la mente humana excepto por intermedio del Espíritu divino. Unicamente a través del Espíritu podemos llegar a la unidad con el Cristo. Esto implica que el Espíritu de Cristo debe ser tan divino como Cristo mismo. Después de la decisión adoptada en Nicea surgieron grupos que negaban la divinidad del Espíritu. Atanasio luchó también contra ellos y dijo: "Están equivocados pues quieren convertir al Espíritu en una creatura. Pero si el Espíritu de Cristo es una creatura, Cristo también lo es. El Espíritu de Cristo no es el espíritu humano del hombre Jesús. El Espíritu de Cristo no es una función psicológica. El Espíritu de Cristo es Dios mismo en Jesús y por su intermedio en nosotros. Así se completó la fórmula de la Trinidad que había quedado incompleta en Nicea. A fin de poder unirnos con Cristo, el Espíritu debe ser tan divino como Cristo mismo, no semidivino, sino completamente Dios.

Marcelo fue una de las personas que apoyaron a Atanasio. Por su intermedio, la tradición monarquiana entró en el debate. A pesar de ser íntimo amigo de Atanasio, Marcelo fue condenado por los teólogos más cercanos a Orígenes que no estaban de acuerdo con sus tendencias monarquianas. Marcelo ponía el acento en el monoteísmo. Antes de la creación Dios era una *monas*, una unidad indiferenciada. Su Logos estaba en El, pero sólo como un poder potencial de creación, aún no como un poder actual. El Logos sólo procede con la creación y se convierte en la energía activa de Dios en todas las cosas, por cuyo intermedio fueron hechas todas las cosas. En el momento de la creación, la *monas* divina se convirtió en *dyas*, la unidad se convirtió en una dualidad. En la encarnación, el acto en el cual el Logos asumió la carne, se efectúa la segunda "economía". Se produce una separación actual entre Padre e Hijo, a pesar de la unidad potencial subsistente, de manera que ahora "los ojos de la fe" pueden ver al Padre en el Hijo. Luego se da una ampliación aún mayor de la *monas* y la *dyas* cuando, después de la resurrección de Cristo, el Espíritu se convierte en un poder relativamente independiente dentro de la Iglesia cristiana. No obstante, son meras separaciones preliminares; la independencia del Espíritu y el Hijo no

es definitiva. El Hijo y el Espíritu regresarán por fin a la unidad con el Padre y entonces la carne de Jesús se secará. No debe llamarse Hijo al Logos potencial o eterno: se convierte en el Hijo sólo por medio de la encarnación y la resurrección. En Jesús aparece un nuevo hombre, una nueva humanidad, unida al Logos por el amor.

Hemos descripto un sistema monarquiano dinámico. La Trinidad es dinamizada, puesta en movimiento, se acerca a la historia y ha perdido el carácter estático que tenía en el pensamiento de Orígenes. Pero este sistema fue rechazado. Se lo acusó de sabelianismo, de representar la clase de monarquianismo en el cual el mismo Dios Padre aparece en la Tierra. El sistema de Orígenes de grados y jerarquías triunfó contra Marcelo.

Sin embargo, no cesó la lucha. La protesta origeniana contra la *homoousios* no condujo únicamente a un conflicto con personas como Atanasio o Marcelo, sino contra el concilio niceno. Eso fue lo que sucedió en Oriente. Los seguidores de Orígenes habían quedado derrotados por la presión ejercida por el emperador en Nicea. Pero volvieron a reunir sus fuerzas e insistieron, contra el niceno, sobre las tres sustancias de la Trinidad, en el esquema de la emanación las jerarquías y los poderes del ser. La Trinidad se ve en grados, pero el Padre es el único incondicionado e ilimitado. El es la única fuente de todo lo eterno y temporal. Tal era la tendencia de los teólogos y de la piedad popular de Oriente. Dicha tendencia prevaleció en más de una ocasión, en algunos casos con un fuerte apoyo del emperador quien desafiaba la decisión de su predecesor, Constantino, y trataba de presionar a quienes apoyaban a Nicea en contra del niceno.

No obstante, la teología oriental tenía una desventaja: estaba unida sobre la base de un elemento negativo y no de una decisión positiva. Por lo tanto, resultaba bastante fácil dividirla y reducir el poder de su resistencia al niceno. Algunos orientales prácticamente regresaron a Arrio. Recibían el título de *anomoioi* (anomeos) que significa "el Hijo es distinto al Padre en todas las cosas". Es una creatura. Hubo otros que se ubicaron en un punto intermedio entre el niceno y las tendencias de Oriente. Se los llamaba *homoiousianoi*, pues aceptaban la *homoiousios* pero no la *homoousios*. *Homoiousios* deriva de *homoios* que significa "semejante". Esto quiere decir que el Hijo es semejante al Padre en esencia. Así llegamos al conflicto entre la *homoousios* y la *homoiousios*. Los paganos hostiles de Alejandría se burlaban de esta lucha que se libraba en las calles, las peluquerías y las tiendas. Los cristianos discutían acerca de una iota, la letra más pequeña del alfabeto, pero la única que diferencia a *homoousios* de *homoiousios*. Sin embargo, era mucho más que una discusión acerca de una iota: había dos clases

de piedad por detrás. Para los *homoiousianoi*, Padre e Hijo son idénticos en todos los aspectos pero no tienen una misma sustancia. Este grupo interpretaba la fórmula nicena *homoousios*, que ya no podían eliminar, en el sentido de *homoiousios*. E inclusive Atanasio y Occidente terminaron por reconocer que se podía hacer algo así, siempre que se aceptara la fórmula misma. Occidente, por su lado, aceptó la generación eterna del Hijo, una fórmula derivada de Orígenes y que no complacía a los occidentales. Junto con ella, aceptaba la Trinidad eterna, interiormente divina, que es una visión no histórica (no económica) de la Trinidad. Oriente, por su lado, aceptó la *homoousios* después que resultó posible interpretarla a la luz de la *homoiousios*. Y bajo estas mismas condiciones, aceptó la *homoousia* del Espíritu.

Esto quiere decir que se descubrieron fórmulas teológicas que pudieron resolver el conflicto. Sin embargo, los términos teológicos jamás pueden superar las diferencias religiosas mismas. Veremos cómo evolucionó esto en los desarrollos posteriores de las Iglesias occidentales y orientales, en las luchas futuras y en la separación ulterior. Por el momento, empero, el Sínodo de *Constantinopla*, 381 d.C., pudo tomar una decisión en la cual estuvieron de acuerdo Oriente y Occidente, una decisión en la cual podían reunirse la *homoousios* y la *homoiousios*. Sin embargo, antes de que tal cosa fuera posible debían ocurrir nuevos desarrollos teológicos. Estos desarrollos están representados por los tres grandes teólogos capadocios.

4. *Los teólogos capadocios*

Los tres grandes teólogos capadocios fueron Basilio el Grande, Gregorio de Nisa, su hermano, y Gregorio Nacianceno. Basilio el Grande era el obispo de Cesarea. Fue muchas cosas a la vez: hombre de la Iglesia, obispo, el gran reformador del monasticismo, predicador y moralista. Luchó contra los antiguos, neo y semiarrianos, contra todo aquello que estuviera relacionado con la idea de que Cristo es semi Dios y semi hombre. No obstante, Basilio murió antes de que se alcanzara la decisión favorable de Constantinopla.

El hermano menor de Basilio, Gregorio de Nisa, recibió el título de "el teólogo". Continuó la tradición de Orígenes y sus métodos "científicos". Después que el cristianismo salió victorioso bajo Constantino y una vez que se había fijado el dogma niceno, la teología podía volver a intentar la unión de la filosofía griega con el dogma cristiano. Sin embargo, esa teología ya no mostraba la frescura de los primeros intentos elaborados por los apologetas y Orígenes. Estaba mucho más determinada por la situación eclesiástica y el Credo de Nicea. Por lo tanto, era mucho más una cuestión de fórmulas que de creatividad material.

Gregorio Nacianceno creó las fórmulas definitivas para la doctrina de la Trinidad. Se había hecho íntimo amigo de Basilio cuando ambos estudiaban en Atenas. Estaban ligados por sus convicciones teológicas pero también por su ascetismo. Gregorio Nacianceno llegó a ser obispo y presidió el sínodo de Constantinopla durante algún tiempo.

Estos padres capadocios, en especial Gregorio Nacianceno, establecieron distinciones más estrictas entre los conceptos empleados en el dogma de la Trinidad. Se usaban dos series de conceptos: la primera es una divinidad, una esencia *(ousia)*, una naturaleza *(physis)*; la segunda serie es tres sustancias *(hypostaseis)*, tres propiedades *(idiōtetes)*, tres personas *(prosōpa, personae)*. La divinidad es una esencia o naturaleza en tres formas, tres realidades independientes. Las tres tienen la misma voluntad, la misma esencia y naturaleza. No obstante, el número tres es real; cada una de las tres tiene sus propias características o propiedades especiales. El Padre posee la propiedad de ser no engendrado: es de la eternidad a la eternidad. El Hijo tiene la característica de ser generado. El Espíritu, la de proceder del Padre y del Hijo. Estas características no constituyen diferencias en la esencia divina sino únicamente en sus relaciones mutuas. Se trata de una filosofía abstracta y compleja pero brindó la fórmula que permitió la unión de la Iglesia. El Concilio de Constantinopla anuló las condenas agregadas al Credo de Nicea pues ya no se aplicaban a la nueva terminología. También afirmó algo sobre el Espíritu Santo que no había aparecido en Nicea: "Y en el Espíritu Santo, Señor y Dador de vida, Procedente del Padre; Quien con el Padre y el Hijo juntamente es adorado y glorificado". Estas frases poseen poder místico y se podían emplear en la liturgia.

Esta decisión pone fin a la controversia sobre la Trinidad. Arrio, Sabelio y sus numerosos seguidores quedaron excluidos. El aspecto negativo de la decisión resulta claro, pero sus implicaciones positivas para desarrollar la doctrina de la Trinidad plantean dificultades extremas. Señalaré cuatro de ellas.

1) Por un lado, el Padre es el fundamento de la divinidad. Por el otro, es una *persona* especial, una *hypostasis* particular. Ahora bien, si se toman ambos puntos de vista juntos se puede hablar de una cuaternidad en lugar de una trinidad. Se puede hablar de la sustancia divina como el único fundamento divino y de las tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, como manifestaciones de ese fundamento. Entonces tenemos una cuaternidad antes que una trinidad. Siempre hubo una inclinación en este sentido y hasta Tomás de Aquino tuvo que luchar contra ella. La teología afirmaba como regla general: El Padre es tanto la fuente de toda divinidad como de cada una de las manifestaciones.

2) Las distinciones en la Trinidad eterna son vacías. La doctrina de la Trinidad fue creada a fin de comprender al Jesús histórico. Mientras se recordara este hecho, la diferencia entre Dios y Jesús era obvia. ¿Pero cómo se pueden mantener las diferencias en el reino de una Trinidad trascendente? Las distinciones surgen a partir de palabras tales como no-generado, generado y procedente. ¿Y qué significan esas palabras? Son palabras sin contenido porque no existe ninguna clase de percepción que pueda confirmar su sentido. Anticipándonos un poco, diremos que Agustín afirmó que estas diferencias *no* se expresan porque digan algo sino a fin de no guardar silencio. Esto queire decir que si se olvidan los motivos que suscitan la doctrina de la Trinidad, las fórmulas se vacían.

3) Aún ahora el Espíritu Santo es una abstracción. Sólo se lo puede incluir concretamente si se lo define como el Espíritu de Cristo, de Jesús como el Cristo. Pero si se lo ubica en la Trinidad trascendente, es más una abstracción que una persona. Por esa razón, el Espíritu nunca fue muy importante para la piedad cristiana. Apenas se lo deificó en el mismo sentido en que Cristo fue considerado divino, el Espíritu fue reemplazado en la piedad cotidiana por la Virgen. Al menos en lo que respecta a la piedad popular, la Virgen que dio a luz a Dios adquirió cierta medida de divinidad.

4) La idea de tres *hypostaseis*, tres *personae* diferentes, podia conducir al triteismo. Este peligro fue algo mucho más real cuando la filosofía de Aristóteles reemplazó a la de Platón. La filosofía de este último siempre constituyó el trasfondo del realismo místico durante la Edad Media. Para esta escuela, los universales tienen más realidad que sus ejemplares individuales. En Aristóteles, las cosas son muy diferentes. Aristóteles llamaba a la cosa individual el *telos*, el objetivo interior de todo desarrollo natural. Si es así, los tres poderes del ser en Dios se convierten en tres realidades independientes o, para hablar con mayor exactitud, las tres manifestaciones de Dios se convierten en poderes del ser independientes, personas independientes. Los nominalistas por formación encuentran grandes dificultades para comprender el dogma de la Trinidad. Para el nominalismo todo lo que es debe ser una cosa definida, limitada y separada de las otras cosas. Para el realismo místico, como lo encontramos en Platón, Origenes y la Edad Media, el poder del ser de un *universal* puede ser algo muy supesior y diferente del poder del ser de los individuos. Por lo tanto, el peligro del triteísmo era ínfimo mientras se interpretara el dogma de la trinidad en los términos de la filosofía platónica. El triteismo adquirió contornos de peligro grave cuando empezaron a predominar las categorías aristotélicas y, con ellas, la tendencia nominalista que enfatizaba las realidades

individuales. Entonces el Hijo y el Espíritu podrían llegar a convertirse en seres individuales especiales: entramos al terreno del triteísmo.

El gran teólogo oriental, Juan Damasceno, protestó contra esta consecuencia. Subrayó la unión de la acción y el ser en las tres manifestaciones de Dios. Sin embargo, sucedió algo más. Para la piedad práctica, el dogma de la Trinidad se convirtió exactamente en lo opuesto de lo que pretendía ser originalmente. Se suponía que era una interpretación de Jesús como el Cristo. Se suponía que debía oficiar de mediador para que los griegos pudieran comprenderlo con la ayuda de la doctrina del Logos. Sin embargo, las consecuencias de la doctrina del Logos habían resultado tan peligrosas, especialmente en Arrio, que la teología tradicional reaccionó en su contra. Mientras aún estaba en uso, se había destruido su sentido filosófico. Así fue como el dogma de la Trinidad se convirtió en un misterio sagrado. Se lo ubicó en el altar y se lo adoró. Se lo introdujo en los íconos, esas imágenes que tienen tanta importancia en el culto oriental, en las fórmulas litúrgicas y los himnos y allí ha vivido el misterio desde entonces. No obstante, perdió el poder de interpretar el significado del Dios vivo.

II. *EL PROBLEMA CRISTOLOGICO*

Desde el punto de vista histórico, el problema cristológico es una consecuencia de la controversia sobre la Trinidad. En principio, en cambio, es a la inversa. La Trinidad es la respuesta al problema cristológico. Se trata de una respuesta cuyas fórmulas últimas parecen negar la base sobre la cual surgieron. La pregunta era la siguiente: Si el Hijo es consubstancial al Padre ¿cómo se puede entender al Jesús histórico? Ese era el objetivo de todo el dogma de la Trinidad. Empero, en vista de la formulación del dogma establecida en Nicea, ¿es posible hacer comprensible a Jesús? ¿Cómo puede Aquel que es de naturaleza divina, sin restricciones, ser un hombre real al mismo tiempo? La controversia cristológica, que duró varios siglos y volvió a ubicar a la Iglesia al borde de la autodestrucción, fue un intento de responder a esta pregunta.

Siempre hubo dos líneas fundamentales de pensamiento cristológico: Dios en tanto Padre (o en tanto Logos o Espíritu) usó al hombre Jesús de Nazaret, engendrándolo, inspirándolo y adoptándolo como su Hijo, o un ser divino (el Logos o el Hijo eterno) *se hizo* hombre en un acto de transformación. El Credo de Nicea, con su *homoousios* y su tendencia monarquiana, favorece la primera solución. Sucede lo mismo con la teología romana. El énfasis en la divinidad del Hijo eterno hace mucho más fácil poner el acento sobre la humanidad del Hijo histórico. Un semidios puede transformarse en hombre; Dios mismo sólo puede adoptar al hombre. Esta primera solución, empero, no seguía la línea

de Orígenes. En Orígenes, el Logos eterno es inferior al Padre y, por su unión con el alma de Jesús, posee eternamente los rasgos del Jesús histórico. Por lo tanto, puede transformarse fácilmente en Jesús con la ayuda del cuerpo y de ello puede resultar una cristología de la transformación. No se estableció ninguna distinción estricta entre ambas posibilidades. La *homoousios* podía interpretarse acercándose más a Sabelio o a Arrio. Ello significa que las interpretaciones cristológicas posteriores a Nicea podían tener el sentido de una transformación o de una adopción. No pasó mucho tiempo antes de que algunos teólogos descubrieran esta ambigüedad. Se convirtió en tema de controversia cuando apareció una figura que pretendió hacer lo mismo que había hecho Arrio en la lucha acerca de la Trinidad: es decir, deducir las consecuencias de la posición de Orígenes, pero ahora en la esfera de la cristología. Esa figura fue Apolinario de Laodicea. [1]

1. *La escuela de Antioquía*

Occidente nunca siguió la línea alejandrina cuyo exponente más radical fue Apolinario. El interés religioso de los alejandrinos estaba relacionado, en realidad, con el problema de la salvación. ¿Cómo es posible la salvación a menos que la humanidad de Jesús esté en mayor o menor medida incluida en la divinidad, de manera que podamos adorarlo como un todo, a fin de que su mente sea idéntica al Logos divino? La respuesta es la siguiente: Sería imposible. La tendencia general se encamina hacia lo que luego se llamó monofisitismo. Según el monofisitismo sólo hay una naturaleza: la naturaleza divina ha absorbido a la naturaleza humana.

Occidente y la escuela de Antioquía protestaron contra esta tendencia de la teología alejandrina. Uno de los primeros teólogos de la escuela fue Teodoro de Mopsuestia. La escuela de Antioquía tiene características muy definidas que la distinguen de la de Alejandría y que la convierten en precursora del énfasis en el Jesús histórico que se manifiesta en la teología moderna.

1) La escuela de Antioquía experimentaba un fuerte interés filológico y quería una interpretación exacta y un énfasis en la imagen histórica de Cristo. De este modo, anticipa la crítica histórica que se desarrolla en el período moderno.

2) La escuela tenía una tendencia racional —como sucede con la teología liberal— en el sentido de la filosofía alejandrina.

[1] Nota del editor: En este momento de las conferencias de Tillich el padre Georges Florovsky pronunció dos conferencias sobre Apolinario y sobre Cirilo de Alejandría. Por esa razón, Tillich no se ocupó de ellos.

3) Los teólogos de esta escuela también tenian intereses ético-personalistas muy fuertes —en lugar de místico-ontológicos— como sucedía con Roma y los estóicos.

Roma y Occidente no estuvieron siempre del lado de la teología de Antioquía pero, en términos generales, esta escuela representaba las principales tendencias occidentales. Al aliarse con Antioquía en Oriente, Roma, con su énfasis en la historia y la personalidad, pudo vencer el interés místico ontológico oriental. La religión popular, sin embargo, estaba del lado de Alejandría y contra Antioquía, al menos en su mayor parte. Antioquía no podía prevalecer por una serie de motivos. La estructura básica del dogma estaba en su contra siendo que provenía de Orígenes y se adecuaba mucho más al pensamiento alejandrino. La política le era adversa y también había una carencia de rechazo moral contra las supersticiones que habían adquirido un amplio desarrollo en el cristianismo de aquella época. Las personalidades no eran lo suficientemente poderosas como para resistir las exigencias de la gente con respecto a un Dios que hace obras maravillosas, que camina sobre la Tierra y cuya naturaleza humana no es más que una vestidura para cubrir su naturaleza divina. A pesar de todo eso, Antioquía, aliada a Roma, salvó la imagen humana de Cristo en su significación religiosa. Sin Antioquía, es probable que la Iglesia hubiera perdido por completo la imagen humana y que la conciencia histórica de Occidente no hubiera podido desarrollarse.

Antioquía defendió a la Iglesia contra el monofisitismo para quien el carácter humano de Cristo estaba absorbido en la divinidad y que dio lugar, también, a una cantidad de ideas mágicas y religiosas. Fue así como Antioquía preparó el camino para el énfasis cristológico de Occidente. Quizá resulte imposible para un occidental comprender el significado religioso de Oriente. Y esta dificultad se multiplica cuando se trata de un habitante de América porque Europa está mucho más cerca de Oriente, no sólo geográfica sino también históricamente. Los elementos místico-ontológicos impregnan toda la cultura occidental en Europa. Eso no es lo que sucede en los Estados Unidos, por ejemplo. La tradición europea tiene una deuda con la escuela de Antioquía y con Roma que, aliada con la primera, rescató la actitud que resulta tan natural a los europeos.

Teodoro de Mopsuestia sostuvo, contra Apolinario, que en Cristo hay una naturaleza perfecta de hombre unida a la naturaleza perfecta de Dios. Afirmó: "Cristo es un hombre completo, en su naturaleza. Consta de un alma racional y un cuerpo humano. La persona humana es completa, también lo es la persona de la divinidad en él. Es erróneo llamar a una de ellas impersonal". Era muy común en el monofisitismo

oriental sostener que sólo una de las naturalezas es personal, la naturaleza divina, no la humana. Por lo tanto, Teodoro dice: "No se debería decir que el Logos *se hizo* carne". Esto representaba para él una forma vaga y metafórica de hablar y no debía emplearse como una fórmula exacta y precisa. En lugar de ello, había que decir: "Asumió la humanidad". El Logos no fue transformado en carne. Consideraba que esta idea de la transformación o transmutación era pagana y por ello, la rechazaba. El espíritu pagano de la superstición quería tener un Dios transformado sobre la Tierra. Pero luego Teodoro enfrentó un problema difícil. Si tanto el aspecto humano como el divino de Cristo son personas ¿no es acaso un ser con dos núcleos personales? ¿No es acaso una combinación de dos hijos, un monstruo de dos cabezas, como decían los enemigos de Teodoro? Este trató de mostrar la unidad de las dos personas. Rechazaba la unidad en esencia o en naturaleza. En esencia son absolutamente diferentes pues la naturaleza divina no puede limitarse a un hombre individual. El Logos está universalmente presente. Inclusive cuando vivía Jesús, las flores daban brotes, los animales vivían, los hombres caminaban y la cultura se desarrollaba. El Logos estaba activo en todas estas cosas. Teodoro sostenía que era imposible que el Logos fuera solamente el hombre Jesús. Hablaba, entonces, de una unidad por el Espíritu Santo, que es una unidad de gracia y voluntad. De esta forma estableció en Jesús una analogía con los profetas que estaban dirigidos por el Espíritu. No obstante, esto es algo que sólo acontece en Jesús pues en los profetas el Espíritu era limitado, mientras que en Jesús era ilimitado.

La unión de ambas naturalezas comenzó en el vientre de María. Allí el Logos se unió con un hombre perfecto de manera misteriosa. Este Logos dirigió el desarrollo, el crecimiento interior de Jesús, pero jamás por coerción. Como todos los demás hombres, Jesús recibió la gracia, inclusive una gracia ilimitada. La gracia nunca obra por coerción sino por medio del centro de la vida personal. Por la gracia de Dios, Jesús creció en perfección. De esta manera, decía Teodoro, hay una persona en Jesús pero las naturalezas no están mezcladas. Negaba que estuviera hablando de dos hijos; decía que en lugar de ello afirmaba dos naturalezas. La naturaleza divina no cambia la naturaleza humana en su esencia, Jesús tenía una esencia humana que, por medio de la gracia, podía seguir a la naturaleza divina. Por esa razón se podía decir que María daba a luz a Dios. Esa era la fórmula fundamental. Era contraria a la tradición de Antioquía pero éstos últimos no podían negar la palabra *theotokos* (Madre de Dios). Teodoro justificaba la aceptación de esta frase diciendo que María también dio a luz a un hombre. Se trata de una forma directa y adecuada de hablar: la otra, que María dio a

luz a Dios, es sólo indirectamente adecuada pues el cuero de Jesús estaba unido al Logos de Dios.

Del mismo modo, Teodoro aceptaba que debe adorarse la naturaleza humana e, inversamente, que Dios había sufrido. Sólo pueden decirse estas cosas con referencia a la unidad de la persona. Y es así porque lo que puede decirse de la unidad puede afirmarse también de todo el ser. Pero rechazaba la idea de una transformación del Logos en un ser humano. Los teólogos occidentales afirmaban que la unicidad de naturaleza sólo se alcanzaba cuando Cristo era elevado al trono de Dios en el momento de la resurrección, cuando el cuerpo y el alma humana eran glorificados y transformados. Este acontecimiento de la absorción del aspecto humano era un acontecimiento trascendente que tiene lugar en el cielo, no en la Tierra. De manera que Teodoro sostenía que la carne, es decir, la persona histórica, era la única que sufría y moría, no la naturaleza divina. Es una blasfemia afirmar que la divinidad y la carne pertenecen a una sola naturaleza. Ambrosio decía que, si bien Cristo tenía dos naturalezas, sufría únicamente en su naturaleza humana. La misma gracia que aceptaba la naturaleza humana en Cristo y lo convertía en Hijo de Dios, también nos justificaba ante Dios y nos convertía en sus hijos.

De modo que vemos aquí a dos aliados: Roma, con su interés empírico, personal e histórico: Antioquía, que compartía el interés, pero lo usaba para estudios filológicos y análisis filosóficos. Es probable que esta alianza entre Roma y Antioquía hubiera podido conducir a un triunfo total de los representantes de Antioquía sobre los de Alejandría. Pero no sucedió así. El interés de Roma era más político que teológico. Roma era el gran centro de la Iglesia y, en tanto tal, no tenía ninguna intención de entregar el cristianismo por una fórmula teológica.

Nestorio era uno de los líderes de la escuela de Antioquía. En el año 429 predicó contra la doctrina de *theotokos* según la cual la Virgen María había dado a luz a Dios. Nestorio enseñaba que María había dado a luz a un hombre que se convirtió en el órgano de la divinidad. Lo que sufría no era la divinidad de Cristo sino su humanidad. Por lo tanto, se podía afirmar que María es *christotokos*. Más adelante, Nestorio aceptó que se podía hablar indirectamente de María como *theotokos* en el sentido de que Dios el Logos descendió y se unió con el hombre nacido de María. No obstante, no se trataba de un ser divino que descendía para hacerse hombre en términos de una transmutación mítica.

Las dos naturalezas de Cristo conservan sus cualidades en la unión personal. Están conectadas sin mezclarse en la humanidad de Jesús. El término "hombre" describe una de sus naturalezas, el término "Dios" o

"Logos", la otra. Estas ideas suscitaron la acusación de hereje contra Nestorio. Se las había presentado en la tradicin de Antioquía pero con Nestorio se comenzó a sospechar de ellas hasta que por último se las repudió. Si decimos que Nestorio se convirtió en hereje, podemos agregar que fue el más inocente de los herejes. En realidad, fue una víctima del conflicto entre Bizancio y Alejandría.

2. *La teología alejandrina*

Hubo otros desarrollos que apoyaron la causa de Alejandría.

1) Durante mucho tiempo la leyenda de María, que tiene muy escasos fundamentos en la Biblia, había ido gestándose en la imaginación piadosa. La figura de María atraía a las mentes noveleras.

2) La segunda causa de la preeminencia de Alejandría sobre Antioquía fue el alto valor asignado a la virginidad. Ello fortalecía la tendencia hacia el ascetismo.

3) También existía un vacío espiritual en la vida religiosa de la época. El espacio que requería ser llenado era la necesidad de contar con un elemento femenino en el centro de la religión. Egipto tenía un elemento de esa clase en el mito de Issis y Osiris, la diosa y su hijo, pero el cristianismo carecía de algo semejante. Seguía en ello al judaísmo, que rechazaba todo elemento femenino. El Espíritu no podía reemplazar a ese elemento. En primer lugar, en los relatos del nacimiento de Jesús, el Espíritu aparece como el factor masculino. En segundo lugar, se trata de un concepto abstracto. Por lo tanto, para la mentalidad popular, el Espíritu no podía sustituir jamás a las diferentes formas de religión centradas en lo masculino provenientes del Antiguo Testamento.

4) La cristología alejandrina de la transformación atraía a la mayoría de la gente. Imaginemos a un ser humano de mentalidad sencilla que quiere tener un Dios. Si se le dice: "Ahí está Dios, sobre el altar. Vaya a él", irá encantado. ¿Pero cómo es posible? Gracias a la encarnación, pues en ella Dios se *convirtió* en algo que nosotros podemos tener, que podemos ver, con quien podemos marchar, etc. Este es un sentimiento popular y fue ese sentimiento el que desempeñó un papel fundamental contra la escuela de Antioquía.

Cirilo de Alejandría quiso demostrar que la naturaleza humana se incluía en la unidad del Logos, que seguía siendo idéntico a sí mismo.

De manera que podía decir que el Logos mismo experimentó la muerte pues recibió en sí mismo el cuerpo de Jesús. En su fórmula, "de dos naturalezas", una acepta la distinción abstracta de las natura-

lezas pero, en realidad, no hay diferencia alguna entre ambas. Esto permitió que se convirtiera en el protagonista del conflicto acerca de *theotokos*. Su motivación religiosa era la siguiente: No es un hombre quien se ha convertido en nuestro rey sino Dios mismo que apareció bajo la forma de un hombre. Si Nestorio tenía razón, entonces quien murió por nosotros no fue más que un hombre y no el Logos; si estaba en lo cierto, en la Cena del Señor comemos la carne de un hombre. Lo que quería la gente era la presencia física de lo divino.

Al principio parecía que ambas escuelas, la de Antioquía y la de Alejandría, podrían unirse. Sin embargo, más tarde los alejandrinos reaccionaron con tanto vigor y de manera tan triunfante que Roma apoyó a Antioquía. Les exigió una condición: debían eliminar a Nestorio porque resultaba demasiado sospechoso. Después de algunas negociaciones desarrolladas durante el Concilio de Efeso (431) y en otros sínodos, incluyendo al famoso *Latrocinium* de Efeso (el sínodo de los ladrones), se llegó a un acuerdo final en el Concilio de Calcedonia (451). Aquí la alianza entre Roma y Antioquía demostró su fuerza. Los ayudó el hecho de que un miembro de la oposición, Eutiques, un monje de Constantinopla, presentó una posición tan radicalmente monofisitista que fue condenado. Ello representó una condena a Alejandría y el triunfo de Antioquía.

3. *El Concilio de Calcedonia*

El Papa León I escribió una carta (el Tomo de León) que tuvo consecuencias decisivas sobre los resultados de Calcedonia. Afirmaba que las propiedades de cada naturaleza y sustancia se conservaban enteras y se unían para formar una persona. La humildad era asumida por la majestad, la debilidad por la fuerza, la mortalidad por la eternidad. Había un Dios verdadero en la naturaleza completa y perfecta del verdadero hombre. Por lo tanto, el Hijo de Dios descendía de su trono, del cielo, sin abandonar la gloria de su Padre y entraba en este mundo inferior, en razón de la unidad de la persona en cada naturaleza. Esto se puede comprender en el sentido de que el Hijo del Hombre bajó del cielo e, inversamente, que el Hijo de Dios fue crucificado y enterrado. Aquí encontramos el mismo fenómeno que en la teología de Antioquía. Se combina con cierta facilidad una afirmación radical con ideas tradicionales. La decisión adoptada en Calcedonia se basó sobre esto. No fue superado, en cuanto a su significado, por Nicea, y juntos superan todas las decisiones tomadas en otros sínodos. Nadie que pretenda estudiar teología sistemática en la actualidad puede ignorar lo más fundamental de la decisión tomada en Calcedonia. El núcleo del problema se expresó en fórmulas paradójicas.

1) "Por lo tanto, siguiendo a los santos Padres, todos nosotros consentimos en enseñar a los hombres a confesar uno y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, completo en la divinidad y también completo en la humanidad".

2) "Dios verdadero y, al mismo tiempo, verdadero hombre, con un alma racional razonable y un cuerpo".

3) Es "consubstancial con el Padre, de acuerdo con su divinidad, y consubstancial con nosotros, de acuerdo con su humanidad; igual a nosotros en todas las cosas, aparte del pecado".

4) Es "engendrado del Padre antes de todas las edades según la divinidad y nacido de la virgen María, madre de Dios *(theotokos)*, para nosotros y para nuestra salvación, en estos últimos días, según su humanidad".

5) "Uno y el mismo Jesucristo, Hijo, Señor, Unigénito, en dos naturalezas. Estas dos naturalezas no deben confundirse y son naturalezas sin cambios, sin división, sin separación".

6) "La distinción entre las naturalezas no queda de ninguna manera anulada por la unión sino que, antes, se conserva la característica de cada cual y se une para formar una persona y una substancia. No está separado y dividido en dos personas sino que es uno y el mismo Hijo y Unigénito, Dios el Verbo, el Señor Jesucristo".

En este documento, como en otros similares a él, vemos con qué facilidad podían pasar los términos filosóficos al lenguaje litúrgico y poético. El aspecto negativo de estas afirmaciones es claro. El lado positivo es más dudoso. La posición de Roma fue la que triunfó pero era posible elaborar varias interpretaciones. Oriente quedó desilusionado; los delegados de Alejandría no la suscribieron. Si hubieran aceptado algo tan opuesto a la exigencia popular en su ciudad, cuando regresaran los monjes fanáticos los hubieran apaleado hasta matarlos. En sus aspectos radicales, la reacción de Oriente contra Calcedonia fue lo suficientemente poderosa como para dividirlo de Roma hasta tal punto que se convirtió en una presa fácil de la reacción islámica puritana. Esto es particularmente cierto con respecto a las iglesias monofisitas de Egipto y los paises vecinos. Todas ellas fueron absorbidas por la reacción islámica que yo llamaría reacción puritana, es decir, una reacción contra la forma sacramental supersticiosa en la cual había caído el cristianismo. Mi tesis, con la cual no sé si el padre Florovsky estaría de acuerdo, es que los ataques del Islam nunca hubieran tenido éxito si el cristianismo oriental hubiera incorporado los elementos de la personalidad y la historia. En lugar de ello, el cristianismo de esa región cayó con creciente profundidad en la superstición popular y así se hizo vulnerable al estilo de reacción islámica.

La decisión de Calcedonia fue, en parte, rechazada y, en parte, dejada de lado. Entre los años 482-519 se produjo el primer cisma entre Oriente y Occidente. El segundo aceptó la posición de Calcedonia; Oriente la rechazó o se inclinó hacia una interpretación monofisita. Después de la unión bajo el emperador Justino (519), el monofisismo triunfó en Alejandría. Era un retorno radical a Cirilo y su énfasis sobre la unidad de las naturalezas. Cristo es uno, de acuerdo con su naturaleza compuesta, con su persona y con su voluntad. Después de la unión no hay dualidad de naturalezas o energías. Los monofisitas más radicales pedían la condenación de Calcedonia y el Papa León por afirmar dos naturalezas y dos energías. Estos monofisitas enseñaban que con la concepción en María la carne de Cristo se deificaba progresivamente. Ello convertía a María en una diosa. Los radicales sostenían que sus enemigos adoraban a un ser mortal. No querían nada menos que a Dios sobre la Tierra, sin la relatividad humana.

4. *Leoncio de Bizancio*

El emperador Justiniano buscaba la unión de los calcedonios y los monofisitas. Recibió la ayuda de las enseñanzas de un teólogo monástico, Leoncio de Bizancio. Al combinar a Cirilo y León con una nueva idea escolástica, Leoncio encontró la solución al problema cristológico que perduró durante mucho tiempo en Oriente. Leoncio afirmaba que la naturaleza humana en Cristo no tiene su propia *hypostasis*: es una *anhypostasis* (sin *hypostasis*). Aquí *hypostasis* significa ser un "ser independiente". La naturaleza humana, en cambio, es *enhypostasis*, lo cual significa que la naturaleza humana es *en* la *hypostasis* del Logos divino. Llegamos así al escolasticismo. Cuando nos encontramos con la fórmula *enhypostasis* ignoramos qué quiere decir con exactitud. No obstante, no hay dudas sobre las razones por las cuales se la inventó. La pregunta era la siguiente: ¿Pueden existir dos naturalezas sin una cabeza independiente, una *hypostasis*? La respuesta era que no. Por lo tanto, Cristo tiene una *hypostasis* que representa a dos naturalezas.

El ser de la naturaleza humana está en el Logos. Ello implicaba la condena de la teología de Antioquía, incluyendo a Teodoro. El significado religioso de esta teología bizantina se puso de manifiesto en la controversia sobre el sufrimiento de Dios expresado en fórmulas litúrgicas y teológicas. También se amplió el *treis-hagion* (tres veces santo) hasta llegar a la fórmula: "Dios santo... Todopoderoso... inmortal, crucificado por nosotros, ten piedad de nosotros". Uno de los miembros de la *trías* sagrada sufrió en la carne. Esto se elaboró y se dogmatizó en el año 553 durante el quinto Concilio Ecuménico de Constantinopla, a pesar de las protestas de Roma. El Concilio se expresó en

catorce anatemas. Las dos naturalezas se distinguen sólo en la teoría, no en la práctica. La persona del Logos se ha convertido en el centro personal de un hombre. La naturaleza humana no tiene características propias. Este era un punto fundamental pues, si es así, ¿cómo puede ayudarnos? El crucificado es el verdadero Dios y Señor de la gloria y uno de los miembros de la Trinidad. La identificación de Jesucristo con el Logos es total. Tal como en aquellos íconos donde Cristo aparece sobre un fondo de oro, la personalidad humana ha desaparecido.

Pero a Occidente no se lo podía conquistar con tanta facilidad. Se produjo una nueva reacción. Surgió la cuestión acerca de si la persona única de Jesucristo tiene una o dos voluntades. En este caso, la controversia se desarrollaba entre los *monotelitas* y los *diotelitas*. En esa oportunidad, prevaleció Occidente, Cristo, que tiene dos naturalezas, también posee dos voluntades. La naturaleza humana no es absorbida por la divina. Todo este desarrollo sólo puede comprenderse si nos damos cuenta de que la clave es el problema de la relación de la salvación con el individuo, la historia y la vida personal. Occidente fue claro en este punto, Oriente no.

La última controversia oriental versaba sobre los íconos. *Eikōn* significa "imagen". Los íconos eran las imágenes de los padres y los santos en las iglesias. Merecen veneración pero no adoración. No obstante, si nos preguntamos qué sentido concreto tiene esta distinción, debemos afirmar que, en la mentalidad popular, la veneración siempre se convierte en adoración.

Hemos analizado el surgimiento y el destino posterior de la doctrina cristológica tal como fuera formulada en el Concilio de Calcedonia. En su transcurso quizás haya habido una protesta oculta contra este énfasis en la Iglesia oriental. Ello resulta comprensible pues no tiene el mismo sentido vital para nosotros que la Reforma, por ejemplo, o la teología moderna. No obstante, la situación es tal que si se conocen y se comprenden a fondo los fundamentos del desarrollo primitivo, todo lo demás resulta relativamente sencillo. En cambio, si sólo se conoce la situación actual y no los fundamentos, todas las cosas quedan en el aire. Es como una casa construida a partir del techo y no de los cimientos. Creo que el desarrollo de la teología cristiana antigua es un verdadero fundamento que debe analizarse inmediatamente después de los fundamentos bíblicos.

La doctrina de Calcedonia, cualquiera sea nuestra opinión acerca del empleo de términos griegos en la teología cristiana, salvó el aspecto humano de la imagen de Jesús para nuestra teología occidental e inclusive para Oriente. El lado humano estaba a punto de ser absorbido por completo por la naturaleza divina de manera que los desarrollos occiden-

115

tales posteriores, entre los cuales se incluye la Reforma, hubieran resultado imposibles. Esa es la importancia del Concilio de Calcedonia y de su decisión. Oriente nunca la aceptó, en realidad, sino que la transformó y dejó que fuera absorbida por su forma sacramental de pensar y actuar.

A fin de comprender los pasos de la doctrina cristológica, siempre hay que recordar dos imágenes: 1) El ser con las dos cabezas, Dios y hombre, donde no hay unidad; 2) El ser en el cual ha desaparecido una cabeza, pero también ha desaparecido la humanidad. La cabeza que queda es la del Logos, la del mismo Dios, de manera que cuando Jesús actúa, quien lo hace no es la unidad de algo divino y algo humano, sino el Logos. Ello significa que todas las luchas, las incertidumbres, la desesperación y la soledad que presentan los evangelios sólo fueron aparentemente experimentadas por Jesús, no realmente. Son inconsecuentes. Ese era el peligro del desarrollo oriental. Debemos agradecer a la Iglesia oriental el hecho de que pudiera hacerlo en contra de su propia forma básica de sentir. El poder del Antiguo Testamento y el de la imagen completa del lado humano de Jesús impidió que Oriente fracasara en este aspecto.

1. *PSEUDO-DIONISIO EL AREOPAGITA*

Dionisio el Areopagita es el clásico místico cristiano, una de las figuras más interesantes de la historia de la Iglesia oriental. También fue una personalidad de gran importancia en Occidente. En Hechos 17:34 leemos sobre un hombre llamado Dionisio que siguió a Pablo después de su prédica en el Areópago. Su nombre fue usado por un autor que vivió alrededor del año 500. La tradición aceptó a este hombre como el verdadero Dionisio que habló con Pablo. Escribió sus libros con el nombre de Dionisio. Lo que ahora nos parece una falsificación era una costumbre muy común entre los autores antiguos. No era una traición en ningún sentido técnico o moral lanzar los libros propios bajo nombres famosos. Sólo en el siglo XV se estableció históricamente esta falsificación. Es un hecho histórico establecido que el hombre que escribió estos libros lo hizo alrededor del año 500 y usó el nombre del compañero de Pablo en Atenas a fin de dar autoridad a sus trabajos. Fue traducido al latín por Juan Escoto Erigena, un gran teólogo occidental, cerca del año 840. Esta traducción al latín fue usada a lo largo de la Edad Media y contó con muchos comentaristas escolásticos. Dionisio representa las principales características del fin bizantino del desarrollo griego. Es el mediador del neoplatonismo y el cristianismo y el padre de la mayoría de los místicos cristianos. Sus conceptos

subyacen una gran medida del misticismo cristiano tanto oriental como occidental. Algunos de esos conceptos, tal como el de jerarquía, ingresó en el lenguaje ordinario y contribuyó en gran parte a formar el sistema jerárquico occidental de Roma.

Hay dos obras suyas fundamentales: *Sobre los nombres divinos* y *Sobre las jerarquías*. El segundo se divide en jerarquías celestiales y eclesiásticas. Es probable que haya sido él quien creó la palabra "jerarquía". Al menos, ignoramos si alguien la usó antes. El término deriva de *hieros*, que significa "santo, sagrado" y *arche*, que significa "principio, poder, comienzo". De manera que Dionisio define la jerarquía como "un sistema sagrado de grados con respecto al conocimiento y la eficacia". Esto caracteriza en gran medida a todo el pensamiento católico: No es sólo ontológico sino también epistemológico: hay grados en el ser, pero también en el conocimiento. El sistema de los grados sagrados proviene del neoplatonismo que lo desarrolló completamente por primera vez a partir de Aristóteles y Platón *(Simposio)*. La figura más importante es Proclo, filósofo neoplatónico a quien se ha comparado con Hegel con frecuencia. Tiene la misma clase de pensamiento triádico —tesis, antítesis y síntesis— y lleva toda realidad a ese sistema de grados sagrados.

Lo que resulta sorprendente acerca de Dionisio es que este sistema, que significaba el fin del mundo griego y sintetizaba todo el aporte de la sabiduría griega acerca de la vida, fue introducido al cristianismo y empleado por éste. Poco tiempo antes, Julián el Apóstata había usado ese mismo sistema para combatir el cristianismo. Así, Julián y los teólogos cristianos que libraron un combate mortal quedaron unidos en un místico y teólogo greco-cristiano, el Pseudo-Dionisio.

El otro libro es *Sobre los nombres divinos*. El término "Nombres divinos" también es neoplatónico y fue empleado por esta escuela cuando incluyó en su propio sistema a todos los dioses paganos. ¿Cómo pudo hacer algo semejante? Porque siguió la crítica filosófica en cuyos términos ningún griego culto de la época creía literalmente en los dioses paganos. No obstante, existía la tradición, existía la religión popular, de modo que había que hacer algo acerca de estos nombres divinos. Trataron de demostrar que esos nombres expresaban las cualidades de lo divino. Esos nombres expresan diferentes grados y poderes en el fundamento y la emanación divinos. Apuntan a principios de poder, amor, energía y otras virtudes pero no se los puede tomar como nombres de seres especiales. Esto significa que descubrieron, en la terminología actual, el carácter simbólico de todo nuestro lenguaje sobre Dios. A lo largo del período medieval se pueden encontrar obras sobre los nombres divinos. Los teólogos escribieron acerca del significado simbólico

de todo lo que decimos sobre Dios. No emplearon la palabra "símbolo" en ese momento, pero hablaron del "nombre" como expresión de una característica o cualidad. Si seguimos la visión de la teología clásica en este aspecto no diremos, como se suele hacer, que nuestro lenguaje sobre Dios es *solamente* simbólico. ¡Ese "solamente" es muy erróneo! La equivocación es nuestra cuando caemos en un literalismo contra el cual también lucharon los reformadores, especialmente Calvino.

La interpretación simbólica de todo lo que decimos sobre Dios corresponde a la idea de Dios desarrollada por Dionisio. ¿Cómo podemos conocer algo sobre Dios? Dionsio respondió: Hay dos formas de reconocer a Dios. En primer lugar, el camino de la teología positiva o afirmativa. Todos los nombres, en la medida en que son positivos, deben atribuirse a Dios pues El es el fundamento de todas las cosas. De manera que es designado por todas las cosas; todo apunta hacia El. Dios debe ser nombrado con todos los nombres. En segundo lugar, sin embargo, está el camino de la teología negativa que niega que se lo pueda nombrar con algo. Dios está más allá inclusive de los nombres más elevados que le ha otorgado la teología. Está más allá del espíritu, más allá del bien. Dios es, como dice Dionisio, superesencial. Está más allá de las ideas platónicas de las esencias, de todos los superlativos. No es el ser supremo sino que está más allá de todo ser supremo posible. Es la supradivinidad, más allá de Dios, si nos referimos a Dios como un ser divino. Por lo tanto, es la "tiniebla sobre la cual no se habla". Mediante esta combinación de palabras, niega que se pueda hablar o ver a Dios, en virtud de su naturaleza. De modo que deben desaparecer todos los nombres después que se los ha atribuido a Dios, inclusive el mismo nombre santo "Dios". Quizás éste es el origen, inconsciente, de lo que dije al final de mi libro, *El coraje de ser*, acerca del "Dios por encima de Dios". Es decir, el Dios por encima de Dios que es el verdadero fundamento de todas las cosas que son, que está más allá de cualquier nombre especial que podamos dar inclusive al ser supremo.

Es importante señalar que tanto el camino positivo como el negativo llegan al mismo fin. En ambos casos se niegan las formas de las palabras. Decir todas las cosas sobre Dios es lo mismo que no decir nada sobre El, es decir, nada especial. Esto es lo primero que se debe decir sobre Dios pues eso es lo que lo hace Dios, es decir, aquello que trasciende todo lo finito. En este sentido, inclusive el problema de la unidad y la trinidad desaparece en el abismo de Dios. Puesto que aquello que es supraesencial, más allá de las ideas platónicas, también está más allá de todos los números, inclusive está más allá del número "uno" —por lo tanto no hay ninguna diferencia entre tres o uno o muchos en este aspecto. Cuando se dice que Dios es Uno, hay que traducirlo para que

signifique que Dios está más allá de todos los números, inclusive el número "uno". Sólo sobre esta base se puede hablar de la "trinidad" y de su infinita autoexpresión en el mundo.

De este Uno abismal, que es el origen y la substancia de todo ser, emana la luz y la luz es el bien en todas las cosas. La luz es un símbolo, no sólo del conocimiento sino también del ser. Sucede como dijo el filósofo griego Parménides, donde hay ser también está el *logos* del ser. Esta luz, que es el poder del ser y del conocimiento, es idéntica a sí misma: es inamovible y eterna. Hay un camino hacia arriba y un camino hacia abajo. Esto ya lo encontramos en Heráclito quien afirmó que en todas las cosas hay una tensión desde la tierra, por encima del agua y del fuego, hacia el aire y una tensión opuesta desde el aire hacia la tierra. Es decir que hay una tensión fundamental en todo ser vivo, una tensión del poder creador del ser que desciende y el poder salvador del ser que asciende. Los tres estadios del camino ascendente son la purga, la iluminación y la unión. La purga es la purificación en el campo ético-ascético. La iluminación se da en el nivel de la comprensión mística. La unión es el estado de perfección, el retorno a la unidad con Dios. En este último estadio sucede algo que Dionisio llamó la ignorancia mística. Esta misma noción apareció en el mundo moderno a través de Nicolás de Cusa en su idea de la ignorancia docta *(docta ignorantia)*. Estos dos hombres afirman que ese es el único conocimiento verdadero. La palabra "ignorancia" indica que ya no sabemos nada especial cuando hemos penetrado el fundamento de todo lo que es. Y puesto que todo lo especial cambia, no puede ser una realidad o verdad última. Si se penetra desde todo lo cambiante hasta aquello que es último, se alcanza la roca de la eternidad: se llega a la verdad que sólo puede descansar sobre esa roca.

Esta realidad fundamental se representa en grados denominados jerarquías. La línea de arriba hacia abajo es la línea de la emanación. La línea de abajo hacia arriba es la línea de la salvación. Las jerarquías representan ambos trayectos. Son la forma en que emana el abismo divino. Al mismo tiempo, son las revelaciones del abismo divino, en la medida en que puede ser revelado, en el camino ascendente de la unión salvífica con Dios. Desde el punto de vista del camino ascendente, el propósito de las jerarquías es crear la mayor similitud y unión posible de todos los seres con Dios. La antigua fórmula platónica, "ser semejante a Dios en la mayor medida posible", también fue empleada por el Areopagita: acercarse cada vez más a Dios y finalmente unirse a Él.

Cada jerarquía recibe su luz de la superior y la pasa a la inferior. De este modo, cada una de ellas es a la vez pasiva y activa. Recibe el poder divino del ser y lo entrega de manera restrictiva a aquellas que

están por debajo de ella. No obstante, en última instancia, este sistema de grados es dualista. Hay dos jerarquías fundamentalmente diferentes; las celestiales y las terrenales. Las jerarquías celestiales son las esencias o ideas platónicas por encima de las cuales está Dios. Estas son las primeras emanaciones de Dios, que Dionisio interpretó como jerarquías de ángeles. Es un desarrollo que ya se había producido en el judaísmo posterior (el período intertestamentario). El concepto de los ángeles, que es un concepto simbólico personalista, se une con el de las esencias o poderes del ser hipostasiados. Se convierten en uno y el mismo ser y representan las jerarquías celestiales. Si queremos interpretar, hoy, el concepto de ángeles de manera significativa debemos verlos como las esencias platónicas, como los poderes del ser, no como seres especiales. Si se los interpreta como seres especiales, todo el tema se convierte en una mitología descarnada. En cambio, si se los interpreta como emanaciones del poder divino del ser en esencias, en poderes del ser, el concepto de ángeles adquiere sentido y, quizás, importancia. La imagen sentimental de los ángeles como bebés alados no tiene nada que ver con el gran concepto de las emanaciones divinas en términos de los poderes del ser.

La jerarquía eclesiástica sobre la Tierra es una imagen de la jerarquía celestial. Los ángeles son los espejos espirituales del abismo divino. Siempre miran hacia él y son los receptores inmediatos de su poder del ser. Siempre anhelan llegar a ser semejantes a él y volver a su lado. Con respecto a nosotros, son los primeros reveladores. Si lo comprendemos de este modo, podemos entender lo que significa la afirmación de que son las esencias en las cuales se expresa el fundamento divino en primer lugar. Hay tres veces tres órdenes de ángeles —esto, por supuesto, es un juego escolástico— lo cual permite establecer una especie de analogía con las jerarquías terrenales. Estas jerarquías son poderes del ser espiritual. Aquí podemos aprender algo acerca del realismo medieval. Las jerarquías terrenales son las siguientes:

1) Los tres sacramentos: el bautismo, la Cena del Señor, la confirmación;

2) Los tres grados del clero: diáconos, sacerdotes, obispos;

3) Los tres grados de los seglares: los imperfectos, que ni siquiera forman parte de la congregación, los laicos y los monjes, que tienen una función especial.

Estas nueve jerarquías terrenales son las mediadoras del regreso del alma a Dios. Todas son igualmente necesarias y son poderes del ser. Como hijos del nominalismo, ustedes preguntarán de inmediato: ¿Qué quiere decir que los sacramentos son iguales a las personas (clero, laicos) en cuanto jerarquías? Esta afirmación sólo se puede comprender

si se percibe que aquí las personas funcionan como portadoras del poder sacramental, como portadoras del poder del ser. Sucede lo mismo con los sacramentos. Por eso Dionisio puede llamar jerarquías a las nueve. Todas ellas son poderes sagrados del ser, algunas están encarnadas en personas, otras en sacramentos y otras en personas cuya única función consiste en creer en la congregación.

Esto incluye al mundo terrenal en un sistema jerárquico pues todas las cosas terrenales, tales como los sonidos, los colores, las formas, la piedra, etc. se usan, especialmente en los sacramentos, para expresar la jerarquía eclesiástica. Toda realidad pertenece a la realidad eclesiástica pues ésta es la realidad jerárquica tal como se expresa en los diferentes grados del ser y el conocimiento de Dios. En el misterio de la Iglesia todas las cosas se interpretan en términos de su poder simbólico para expresar el abismo de la eternidad. Lo expresan y conducen todas las cosas hacia él. Los misterios eclesiásticos penetran en la divinidad interior, en el fundamento divino de todas las cosas. Así se establece un sitema de símbolos en el cual todo está incluido en potencia. Tal es el principio de la cultura bizantina: transformar la realidad en algo que apunte hacia lo eterno, no *cambiar* la realidad como en el mundo occidental.

De manera que el pensamiento jerárquico oriental está mucho más en una línea vertical: interpreta la realidad penetrando en sus profundidades, mientras que el concepto del reino de Dios, tal como aparece en el protestantismo, pertenece a una teología horizontal. Si vemos la situación en términos de Oriente y Occidente, el primero careció de la habilidad necesaria para trabajar en la línea histórica de la transformación de la realidad. Por esa razón, fue víctima del ataque islámico, primero, y del marxista después. Por otra parte, cuando observamos nuestra cultura podemos afirmar sin mayores dudas que hemos perdido en gran medida la dimensión vertical. Siempre marchamos hacia adelante; nunca tenemos tiempo para detenernos en algún punto y mirar hacia abajo y arriba.

A fin de comprender lo que quiero decir al hablar de hacer todo transparente para el fundamento divino, deberíamos detenernos por un momento para examinar el arte. Tenemos el arte religioso más transparente en los mosaicos bizantinos. Estos mosaicos no tienden en absoluto a describir algo que sucede en el plano horizontal. Pretenden expresar la presencia de lo divino por medio de todo lo que aparece en el nivel horizontal de la realidad, en el lugar del espacio y el tiempo, convirtiendo a todas las cosas en un símbolo que apunta hacia sus propias profundidades. En ello reside la grandeza de los mosaicos. En ellos vemos la expresión de la trascendencia divina, a pesar de que los

temas son completamente terrenales: animales, árboles, políticos, mujeres de la corte. Cada expresión tiene su significado simbólico último. La última gran controversia dentro de la Iglesia bizantina versó sobre los iconos o las imágenes, pues la cultura bizantina creía en el poder de las imágenes para expresar el fundamento divino de las cosas. El peligro residía en que la creencia popular confundiera la transparencia de las imágenes con el poder de la divinidad, que resulta efectivo a través de las imágenes pero nunca es idéntico a ellas. Todo el conflicto giraba en torno al significado del poder transparente de las imágenes. Esto era algo esencial para Oriente; por lo tanto, la mayor parte del arte de envergadura provenía de allí y luego conquistó a Occidente. El peligro se convirtió en algo tan grave en Occidente que después que Roma casi había capitulado fue atacada por el protestantismo, especialmente el reformado, de manera tal que se quitaron todas las imágenes de las iglesias. Así en el calvinismo los objetos naturales perdieron su transparencia. Tal es el sentido de todos los movimientos iconoclastas (destrucción de imágenes). Esto resulta comprensible en tanto reacción contra la forma supersticiosa en la cual muchos católicos oraban *a* sus imágenes, etc. Sin embargo, cuando vemos que por ese mismo acto todos los objetos naturales perdieron su transparencia, ya no nos sentimos tan seguros. Las cosas se convierten en simples objetos para la actividad técnica, la naturaleza se desdiviniza y pierde su función de representar a lo divino. Podemos afirmar que lo que hizo la cultura bizantina fue espiritualizar toda la realidad. Ello no debe confundirse con la idealización, que es algo muy diferente. La imagen de Jesús de Hofmann es una idealización. Una imagen bizantina de Jesús es transparente pero no idealizada. Se percibe con toda claridad la majestad divina, no un ser humano agradable con un porte ideal y varonil. De manera que yo afirmaría que la iglesia oriental representa algo que nosotros hemos perdido. Por esa razón, me siento particularmente feliz por cuanto las Iglesias ortodoxas orientales se han unido al Consejo Mundial de Iglesias restableciendo así la comunicación. No debemos suponer que no tenemos nada que aprender de ellas. Puede suceder que después de varios siglos de contacto más íntimo, la dimensión de profundidad vuelva a penetrar en el pensamiento occidental.

Occidente recibió el sistema de Dionisio. Hubo dos cosas que permitieron que ello sucediera, dos elementos que cristianizaron o bautizaron este misticismo. En primer lugar, se entendió la emanación en una imagen no natural sino personal. Dios ha dado la existencia a todos los seres en razón de su benevolencia. Esto va más allá del pensamiento pagano. Aquí penetra el elemento personalista y se hace

desaparecer el dualismo neoplatónico. En segundo lugar, el sistema de jerarquías se construyó en torno a Cristo y la Iglesia. Todas las cosas tienen el poder de iluminar y unir sólo en relación con la Iglesia y con Cristo. Cristo no es una jerarquía a la par de las otras. Nicea se ocupó de evitar esa interpretación. Pero Cristo es Dios que se manifiesta, que aparece en cada jerarquía y obra a través de cada una de ellas. Así se superó el sistema de deidades y misterios paganos, presente en el neoplatonismo, y por ello la Iglesia occidental pudo recibir el sistema de jerarquías y misterios. Como resultado de ello, el misticismo medieval no se opuso a la jerarquía eclesiástica. Trabajaron juntos; los conflictos surgieron mucho tiempo después.

J. *TERTULIANO Y CIPRIANO*

Los dos hombres de Occidente de quienes debemos ocuparnos en primer lugar son Tertuliano y Cipriano. Ya hemos analizado a Tertuliano con cierto detalle en relación con el movimiento montanista del espiritualismo y la escatología radicales. Fue su gran representante teológico. También nos referimos a él en términos de su habilidad para crear aquellas fórmulas trinitarias y cristológicas que, bajo la presión de Roma, terminaron por vencer a todas las otras sugerencias provenientes de Oriente. Por último, vimos que era un filósofo estoico y que, en tanto tal, empleó la razón para desarrollar su sistema racional de manera radical. No obstante, el mismo Tertuliano era consciente de que en el cristianismo también está presente el elemento paradójico. Al mismo que dijo que el alma humana es naturalmente cristiana *(anima naturaliter christiana)* se le atribuye haber dicho, aunque en realidad no lo hizo, "Creo porque es absurdo" *(credo quia absurdum est)*. Lo que dijo Tertuliano en realidad fue: "El hijo de Dios murió: hay que creerlo desde todo punto de vista, porque es absurdo. Y fue sepultado y resucitó: el hecho es indudable, porque es imposible". Esta paradoxa es una combinación de dos factores: en primer lugar, expresa la realidad sorprendente, inesperada de la aparición de Dios bajo las condiciones de la existencia. En segundo lugar, es una expresión retórica de esta idea en la forma de usar el idioma latino empleada por los oradores romanos. No debe tomarse como una expresión literal sino como un apuntar, por medio de una paradoja, hacia la increíble realidad de la aparición de Cristo. Ahora bien, la gente agregó a esta fórmula las palabras *credo quia absurdum est*, pero Tertuliano nunca las empleó. Con un punto de vista semejante jamás hubiera podido presentar fórmulas dogmáticas tan claras y, en tanto estoico, creer en el poder soberano del Logos.

En Tertuliano también apareció el énfasis sobre el pecado que adquiriría importancia más tarde en Occidente. Se refirió al *vicium originis*, el vicio original, y lo identificó con la sexualidad. De este modo anticipó un extenso desarrollo del cristianismo romano: el desprecio del sexo y la idea de la universalidad del pecado.

Para Tertuliano, como para la filosofía estoica, el Espíritu es una especie de substancia etérea. La substancia etérea recibe el nombre de Espíritu, gracia o amor. De hecho, eso es lo que son en la teología católica. Por ello la teología católica romana puede hablar de *gratia infusa*, gracia infundida, como un líquido, una substancia muy fina, en el alma del hombre que es transformada por ella. Este es el elemento no personalista del pensamiento sacramental católico romano. Esta gracia puede infundirse sacramentalmente en el óleo de la extremaunción, en el agua del bautismo, en el pan de la Cena del Señor y, así, en el alma. Esta es una de las fuentes de esa especie de "materialismo espiritual" que desempeñó un papel tan importante en la Iglesia de Roma.

Por último, Tertuliano representó la idea de que el ascetismo, la auto negación de la propia realidad vital, es el camino para recibir la gracia substancial de Dios. Empleó el término jurídico "compensación" por el pecado. El ascetismo es la compensación por el carácter negativo del pecado. Y también usó la palabra "satisfacción". Mediante las buenas obras podemos "satisfacer" a Dios. Y habló del "auto-castigo". En la medida en que nos castiguemos a nosotros mismos, Dios no nos castigará. Todo esto es una forma legalista de pensar, a pesar de que el mismo Tertuliano no era un jurista. Pero todos los oradores y filósofos romanos empleaban las categorías legales. Esa era, en términos generales, una característica fundamental de Occidente y resultó decisiva para el desarrollo posterior de la Iglesia romana.

Cipriano, obispo de Africa del Norte, ejerció una gran influencia sobre la doctrina de la Iglesia. El problema de la Iglesia discutido por Cipriano era algo muy existencial. En ese momento se producían persecuciones y uno de sus efectos era la existencia de los *lapsi*. Los *lapsi* eran aquellos que se salían del camino ya fuera negando su fe, entregando libros a los pesquisas de las autoridades paganas, o denunciando a otros cristianos durante un juicio. Se trataba de algo que preocupaba mucho a la Iglesia. Estas personas deseaban volver a la Iglesia y superar la debilidad que había provocado su caída. ¿Quiénes debían ser readmitidos en la Iglesia? Esta no estaba dispuesta a aceptar a aquellos que habían caído por simple maldad. ¿Quién debía tomar la decisión acerca de quiénes debían ser aceptados una vez más? La enseñanza corriente era que tal decisión debía estar en manos de los "espirituales", es decir, aquellos que se habían convertido en mártires

o que habían demostrado de algún modo que eran cristianos absolutamente responsables. No obstante, se trataba de un método que tenía sus raíces en épocas anteriores cuando el "espíritu" aún primaba sobre el "oficio". Ahora, en cambio, el oficio quería dejar de lado ese vestigio del pasado y hacerse cargo de esa decisión también. El obispo, que es la Iglesia, debe decidir acerca de los *lapsi*. Y debe hacerlo de manera muy abierta. Debe aceptar inclusive a aquellos que cayeron más de una vez, tal como se recibe a otros que han cometido pecados mortales.

Por otra parte, la enseñanza según la cual el Espíritu debe decidir si alguien puede pertenecer a la Iglesia o no aún era muy poderosa. Por lo tanto, Cipriano afirmó que los obispos son los espirituales, aquellos que poseen el Espíritu, es decir, el Espíritu de la sucesión de los primeros apóstoles, la sucesión apostólica. De ese modo, el Espíritu se convirtió en una característica propia del oficio. Este fue el mayor triunfo del oficio, ahora el Espíritu está ligado a él y se lo denomina Espíritu de sucesión. Esto significaba una transición a la idea de que el clero posee las gracias en virtud de la ordenación y que el grado más alto del clero, el Papa, encarna la gracia de Dios sobre la Tierra.

Otro problema existencial consistía en saber qué hacer con las personas bautizadas por herejes o cismáticos. Espero que la diferencia resulte clara. Los herejes son aquellos que profesan una fe diferente, aquellos que se han desviado del orden doctrinal de la Iglesia cristiana. Los cismáticos son aquellos que siguen una línea especial de desarrollo político de la Iglesia, aquellos que se apartan de la Iglesia, motivados quizá por un conflicto entre obispos o por no querer aceptar al obispo de Roma. De manera que la separación entre las Iglesias de Oriente y Occidente recibe el nombre de cisma. Roma considera a la Iglesia oriental no como una Iglesia hereje sino cismática. En cambio, ve al protestantismo como un movimiento hereje porque cuestiona los fundamentos mismos de la fe y no se limita a negarse a aceptar al obispo de Roma.

Ahora bien, se planteó el problema acerca de cómo era posible aceptar en la propia congregación a personas bautizadas por miembros de alguno de esos grupos. La respuesta se dio en términos del carácter objetivo del bautismo. La validez del bautismo no depende de la persona que lo efectúa. Ya veremos cómo desarrolló esto Agustín. Detrás de todo esto estaba la idea de la Iglesia de Cipriano.

1) "Quien no tiene a la Iglesia como madre no puede tener a Dios como Padre". "No hay salvación fuera de la Iglesia" *(extra ecclesiam nulla salus)*. La Iglesia es la institución donde se alcanza la salvación. Esto significa un cambio desde el período cristiano primitivo cuando la Iglesia era una comunidad de santos y no una institución para la salvación. Por supuesto que en este período también se daba

la salvación dentro de la Iglesia: las personas salvadas del paganismo y de los demonios se reunían en la iglesia. Sin embargo, no se veía a la Iglesia misma como una institución para la salvación sino como una comunidad de los santos. Este énfasis de Cipriano es muy coherente con el pensamiento legal de Occidente.

2) La Iglesia se construye sobre el episcopado. Esto está de acuerdo con la ley divina y, por lo tanto, es un objeto de fe. "Por tanto debéis saber que el obispo está en la Iglesia y que la Iglesia está en el obispo y que si alguien no está con el obispo, no está en la Iglesia". Esta es la forma más pura de episcopalianismo, si bien presenta algunas diferencias con el significado que damos hoy al término.

3) La unidad de la Iglesia está enraizada en la unidad del episcopado. Todos los obispos representan esta unidad. Sin embargo, a pesar de esta igualdad entre ellos, hay un representante de esta unidad: Pedro y su Sillón. El Sillón de Pedro es la Iglesia "de la cual surgió la unidad sacerdotal, el seno y la raíz de la Iglesia Católica". Esto se dijo antes de Agustín. La consecuencia inevitable de ello, a pesar de que no se le había ocurrido a Cipriano, era el principado de Roma en un sentido mucho más radical del que expresara él.

4) El obispo es *sacerdos*, el término latino para "sacerdote". La función primordial del sacerdote es sacrificial. El sacerdote sacrifica los elementos en la Cena del Señor y repite así el sacrificio consumado en el Gólgota. "Imita lo que hizo Cristo; ofrece un sacrificio verdadero y perfecto a Dios Padre dentro de la Iglesia". Una vez más esto no es aún idéntico a la misa católica pero conduciría inevitablemente a ella, especialmente en los países primitivos con su pensamiento realista y su tendencia a tomar como real lo que en realidad es simbólico. Muchos de los fundamentos de la Iglesia de Roma ya existían en el año 250, cuando Cipriano aún vivía. Digamos lo que digamos contra la Iglesia romana, no debemos olvidar que los primeros desarrollos del cristianismo conducían en esa dirección. Y cuando ahora hablamos del acuerdo de los primeros cinco siglos, se trata de algo muy erróneo. Es cierto que protestantes, católicos y ortodoxos están de acuerdo acerca de las decisiones sinodales fundamentales pero no es más que un acuerdo aparente pues el significado vivo de estas cosas era absolutamente diferente de lo que elaboraron los reformadores como doctrina protestante. Si observamos a un hombre como Cipriano veremos la diferencia. Ningún protestante puede aceptar alguno de estos puntos.

Permítaseme resumir algunos de los temas de la tradición occidental.

1) Podríamos mencionar en primer lugar la tendencia general práctica, activista de Occidente. Las relaciones legales entre Dios y el hombre. Los impulsos éticos mucho más poderosos para el cristiano

medio, no con respecto a sí mismo sino en relación con el mundo. Podemos incluir en este punto el interés escatológico, sin énfasis mistagógico y místico. En pocas palabras, podríamos afirmar que lo que caracteriza a Occidente desde el principio no es tanto la participación como la ley.

2) La idea de pecado, inclusive el pecado original, es casi exclusivamente Occidental. Las mayores preocupaciones de Oriente giraban en torno de la muerte y la inmortalidad, el error y la verdad. Las de Occidente versaban sobre el pecado y la salvación. En San Ambrosio, por ejemplo, se tiene gran estima por el apóstol Pablo, el mayor maestro de la salvación y el pecado. A Ambrosio se lo ha llamado el *doctor gentium*, el maestro de las naciones. Pablo tiene las llaves del conocimiento; Pedro las del poder. A lo largo de la historia medieval continúa la lucha entre Pedro y Pablo, por expresarlo así: entre las llaves del conocimiento que finalmente prevalecieron en la Reforma, y las llaves del poder que siempre prevalecieron en la Reforma, y las llaves del poder que siempre prevalecieron en la Iglesia de Roma. Por lo tanto, según Ambrosio, la gracia se comprende fundamentalmente como el perdón de los pecados y no como una deificación, como lo encontramos en la actitud platónica de Oriente.

3) Las consecuencias de este último punto son las siguientes: El cristianismo occidental acentúa la humanidad histórica de Cristo, su humildad y no su gloria. Un ejemplo: en la Iglesia de Santa Sabina, en Roma, ante la cual me detuve con admiración, se encuentra la primera imagen o escultura de la crucifixión. La puerta es famosa en el mundo entero siendo una obra en madera del siglo cuarto. Aquí Occidente demuestra que se aparta del Cristo glorioso que se encuentra en todos los mosaicos. Esto es más sintomático de la diferencia entre Oriente y Occidente que muchas fórmulas teológicas. Por supuesto que hay fórmulas teológicas que expresan lo mismo. Podemos ilustrar lo que dijimos al hablar de Calcedonia comparando un mosaico de Ravenna, por ejemplo, que en aquella época estaba bajo influencia bizantina, con la puerta de Santa Sabina. Allí se expresan en imágenes y con toda claridad las dos cristologías. En uno tenemos el tremendamente poderoso Señor del universo, el Juez del mundo en toda su gloria o, como el Resucitado, en toda su majestad, rodeado de ángeles, hombres, animales y partes inorgánicas de la naturaleza. Todos participan de su gloria. En la otra tenemos esta presentación maravillosa, y pobre, desde otros puntos de vista, del Cristo sufriente. La primera es la cristología alejandrina que muestra un Cristo cuya existencia corporal es absorbida por la forma divina. La segunda es la cristología de Antioquía, de Roma: enfatiza la humanidad de Cristo más que cualquier otro elemento, incluyendo su humanidad sufriente. Esto nos muestra

la diferencia de sentimientos. Así, en toda la historia de la pintura occidental tenemos las representaciones más maravillosas, más crueles y más destructivas de la crucifixión. Los crucifijos góticos más antiguos, de los cuales hay muchos ejemplares, son de tal naturaleza que quizá los consejeros de una Iglesia moderna no permitirían que se colgaran de sus paredes: son horribles. ¡Como si la crucifixión fuese algo hermoso! Fue horrible, y eso fue lo que Occidente aceptó y fue capaz de comprender.

4) En Occidente se enfatiza la idea de la Iglesia mucho más que en Oriente. De alguna manera, la Iglesia se construye según la estructura legal del Estado romano, con el principio de autoridad, la doble ley: la ley canónica y la ley civil.

El poder jerárquico se centraliza en el Papa y todos participan personalmente, inclusive los monjes, en el sacramento de la penitencia.

K. *VIDA Y PENSAMIENTO DE AGUSTIN*

Ahora llegamos al hombre que, en mayor medida que cualquier otro, representa a Occidente. Es el fundamento de todo lo que dijo Occidente. Agustín vivió desde el 354 hasta el 430. Su influencia eclipsó no sólo los mil años siguientes sino todas las épocas a partir de entonces. Era tan poderosa durante la Edad Media que inclusive quienes luchaban contra él usando una terminología y un método teológicos, como los dominicos, que se apoyaban en Aristóteles, lo citaban con frecuencia. Tomás de Aquino, el gran opositor del agustinismo en la Edad Media, lo citaba de manera afirmativa muy a menudo.

En Agustín también tenemos al hombre a quien se referían todos los reformadores en su lucha contra la Iglesia romana. Influyó sobre la filosofía moderna de forma profunda en la medida en que era platónica; tal el caso de Descartes y su escuela, sin excluir a Spinoza. También ha influido sobre la teología moderna. Me atrevería a afirmar, casi sin ambigüedad, que yo mismo y toda mi teología estamos mucho más en la tradición de Agustín que en la de Tomás. Podemos trazar una línea de pensamiento desde Agustín hasta los franciscanos de la Edad Media, pasando por los reformadores, los filósofos de los siglos diecisiete y dieciocho, los filósofos clásicos alemanes, incluyendo a Hegel, hasta llegar a la filosofía de la religión de nuestros días en la medida en que no es una filosofía empírica de la religión, lo cual en mi opinión es una contradicción de términos, sino una filosofía de la religión que se basa en el carácter inmediato de la verdad en todo ser humano.

1. *El desarrollo de Agustín*

A fin de comprender a Agustín debemos analizar su desarrollo en siete estadios diferentes y luego un octavo que es negativo en cuanto a su contenido.

a) El primero de estos siete estadios, que puede contribuir a nuestra comprensión del más grande de los padres de la Iglesia, es la dependencia de Agustín con respecto a la piedad de su madre. Esto significa, a la vez, que es dependiente con respecto a la tradición cristiana. Ello nos recuerda la situación de Platón. En sus escritos, Platón también escribía a partir de una tradición, la tradición aristocrática de la burguesía ateniense a la cual pertenecía. No obstante, esta tradición había llegado a su fin en la guerra autodestructiva del Peloponeso. Las masas tomaron el poder y luego, como siempre, vinieron los tiranos. Se eliminó la aristocracia; no sólo los seres humanos que la componían sino el principio mismo de la aristocracia. De manera que lo que Platón veía en su mente era una forma ideal de existencia política y filosófica: era una visión que ya carecía de realidad. ¡Por lo tanto, debo advertirlos contra un peligro! El nombre de Platón eclipsa todo lo demás en el pensamiento griego, incluyendo a Aristóteles. Sin embargo, no hay que suponer que Platón fue el hombre más influyente del mundo antiguo. Sin duda alguna, tenía alguna influencia y el *Timeo* era casi la "biblia" de las postrimerías de la antigüedad. No obstante, no podía ejercer una influencia efectiva porque todo lo que desarrolló pertenecía al reino de las esencias puras y ya no tenía más fundamento histórico. Aquí estoy pensando en términos de un puro materialismo económico. Si las condiciones económicas y sociales ya no existen, si una civilización ha alcanzado un cierto estado, no puede ser influenciada, mucho menos transformada, por la forma ideal de ideas provenientes del pasado. En la actualidad se presenta una situación semejante en la nostalgia por la Edad Media. El creciente poder de la Iglesia de Roma tiene cierta relación con esta situación. Pero no puede triunfar. No podemos volver al medioevo, a pesar de que todo católico lo desearía. Por lo tanto, cuando Platón escribió *La República* y luego *Las Leyes*, incluyendo en esas obras todos los elementos de su pensamiento filosófico, lo cual significaba, a la vez, todo su pensamiento social, psicológico y religioso, estaba actuando, en cierto sentido, como un reaccionario. Con este término queremos decir que apuntaba hacia algo que pertenecía al pasado y que no podía volverse a establecer en la época del Imperio Romano. Esto produjo, a su vez, una especie de vacío en el cual tuvieron mucho más importancia los cínicos, los escépticos y los estoicos que el mismo Platón pues ellos resultaban adecuados a la situación imperante.

129

Fue el estoicismo, no el platonismo, quien primó en las postrimerías del mundo antiguo. No obstante, durante la Edad Media se volvió a Platón.

Agustín se encontraba en una situación diametralmente opuesta. Mientras en Platón llegaba a su fin una gran tradición aristocrática, en Agustín comenzaba una tradición nueva. Agustín tenía un padre pagano y una madre cristiana. El padre pagano posibilitó su participación en lo más importante que ofrecía el paganismo de aquella época. La madre cristiana permitió que ingresara en otra tradición, un nuevo arcaísmo.

b) Agustín descubrió el problema de la verdad. Este segundo estadio está relacionado con el hecho de que leyó el libro de Cicerón, *Hortensius*. En él, Cicerón se ocupa del problema de la verdad. Para este autor, tal problema consistía en elegir entre las formas existentes de la verdad, entre las distintas filosofías. Cicerón, el gran estadista romano, respondía en términos de una especie de filosofía ecléctica. Creo que eso sería exactamente lo que haría cualquier estadista estadounidense si tuviera que escribir un libro sobre la verdad. Elegiría aquellos elementos de la filosofía que resultaran más útiles para la situación política en la cual se encontrase. Del mismo modo, Cicerón se interesaba en la verdad desde un punto de vista práctico. No era un filósofo original. Tal cosa resultaba imposible después de la catástrofe de la filosofía griega. Por lo tanto, desde una posición pragmática, sostenía que lo que enaltece la buena ciudadanía dentro del Imperio Romano posee valor filosófico. Las ideas que enaltecen son la providencia, Dios, la libertad, la inmortalidad, las recompensas, etc. Agustín se encontraba en la misma situación. La diferencia es que lo que él tenía en mente era la Ciudad de Dios, no la *civitas terrena*. De manera que desarrolló una filosofía pragmática, con elementos platónicos y de otro tipo, sobre la base de la necesidad de la vida cristiana, no sobre la base de la ciudadanía romana. La forma esencial era pragmática y ecléctica, como en Cicerón. Agustín tampoco fue un filósofo original en el sentido en que lo fueron Platón o los estoicos. Fue el filósofo en quien se produjo la gran síntesis entre la idea de Yahveh del Antiguo Testamento y la idea del ser de Parménides. Más que cualquier otra figura de la historia de la Iglesia, Agustín fue responsable por la comunión entre Jerusalén y Atenas.

c) El tercer punto fue su maniqueísmo. La religión persa era dualista y durante el período helenista produjo un movimiento llamado maniqueísmo. Recibe ese nombre por su líder, Mani. Se trataba de un persismo helenizado, de carácter dualista. Podemos verlo como una

combinación de la profecía de Zoroastro, el profeta de la religión persa, y el platonismo bajo la forma del pensamiento gnóstico del final de la antigüedad.

Durante mucho tiempo, los maniqueos fueron los mayores rivales del cristianismo. Afirmaban representar la teología realmente científica de su época. Agustín se sintió atraído hacia ellos por esa razón así como también porque el dualismo de los maniqueos permitía elaborar una explicación racional del pecado. Es por ello que los maniqueos siempre ejercieron alguna medida de influenca en la historia del cristianismo. Durante la Edad Media siempre hubo algunas sectas influenciadas por las ideas maniqueas y muchas de esas ideas circulan entre nosotros sin que las reconozcamos como tales. Siempre que se explica el pecado en términos de dos principios últimos, se trata de una noción maniquea: el principio malo es tan positivo como el bueno. Agustín se sintió atraído por el maniqueísmo durante diez años. Había razones para ello. En primer lugar, para este grupo la verdad no era meramente un tema teórico, algo para analizar lógicamente, sino un tema religioso, una preocupación práctica o existencial. En segundo lugar, la verdad era una verdad salvadora. El maniqueísmo era un sistema de salvación. Los elementos del bien, cautivados por el principio malo, son rescatados de él. En tercer lugar, la verdad se encuentra en la lucha entre el bien y el mal lo cual brinda la posibilidad de interpretar la historia.

Agustín siempre permaneció bajo la influencia del maniqueísmo. Abandonó el grupo y luchó contra él pero su pensamiento y, en mayor medida, su manera de sentir, estaban imbuidos de su profundo pesimismo acerca de la realidad. Es posible que su doctrina del pecado resulte incomprensible independientemente de su período maniqueo. Agustín dejó el maniqueísmo bajo la influencia de la astronomía. Esta le mosrtó el movimiento perfecto de las estrellas: es decir, los elementos fundamentales en la estructura del universo. Esto tornaba imposible cualquier principio dualista. Si el universo posee una estructura de formas matemáticas regulares que pueden calcularse y son armoniosas, ¿dónde se puede encontrar el efecto de la creación demoníaca del mundo? El mundo en tanto creado, en su estructura básica, es bueno. Eso fue lo que obtuvo de la astronomía. Ello quiere decir que empleó la idea greco-pitagórica del cosmos. Empleó los principios de la forma y la armonía tal como se expresan en las matemáticas.

Este principio greco-europeo superó, para Agustín, el dualismo y la negatividad asiáticos. De manera que la separación de Agustín de la filosofía maniquea fue un acontecimiento simbólico. Significó la liberación de la ciencia natural moderna, la matemática y la tecnología del pesimismo dualista asiático y su negación de la realidad. Esto tuvo

una importancia profunda para el futuro de Europa. Más adelante, los filósofos y teólogos medievales agustinianos siempre fueron hombres que enfatizaron más la astronomía y la matemática que cualquier otra cosa. La ciencia natural moderna, igual que el platonismo y el agustinismo, nace sobre la base de una creencia en un cosmos armónico determinado por leyes matemáticas. Esa era también la visión del mundo del Renacimiento. Si profundizamos en los movimientos del pensamiento, veremos que esta anécdota de Agustín que abandona a los maniqueos por la astronomía, después de haberse unido a ellos por su explicación del mal y el pecado, se convierte en un símbolo histórico mundial de la relación entre el Oriente asiático y el Occidente europeo.

ch) Después de abandonar el grupo maniqueo, Agustín cayó en el escepticismo. Eso suele suceder cuando cualquiera se siente desilusionado por un sistema de la verdad. Se puede empezar a dudar de toda posibilidad de alcanzarla. En aquella época, el escepticismo era una posición muy difundida. Inclusive en la Academia posterior, la escuela platónica, existía escepticismo con respecto al conocimiento en lo que se denominaba el probabilismo. Sólo son posibles los juicios probables; no es posible alcanzar la certeza. Cada uno de los primeros escritos filosóficos de Agustín se ocupa del problema de la certeza. Quería superar la filosofía escéptica; quería alcanzar la certeza. Este es un elemento importante de su pensamiento porque suponía el fin negativo del desarrollo griego. El heroico intento griego de construir un mundo sobre la base de la razón filosófica llegó a un final catastrófico en el escepticismo. El intento de crear un mundo nuevo en términos de una doctrina de las esencias terminó en el escepticismo. Sobre esa base hay que comprender el énfasis sobre la revelación. El escepticismo, el fin de la filosofía griega, fue el supuesto negativo de la forma en la cual el cristianismo recibió la idea de la revelación. Con frecuencia, el escepticismo es la base de la doctrina de la revelación. Aquellos que enfatizan la revelación en los términos más absurdamente supernaturales son los mismos que gozan siendo escépticos sobre todas las cosas. El escepticismo y el dogmatismo acerca de la revelación están relacionados entre sí. La forma en que el cristianismo enfatizó la revelación hasta el Renacimiento está ligada al golpe tremendo que significó para la humanidad occidental comprobar que todos los intentos por parte de los filósofos griegos para alcanzar la certeza resultaron vanos.

El escepticismo también dio lugar a una nueva doctrina del conocimiento, una nueva epistemología, creada por Agustín. Esta parte del hombre *interior* en lugar de hacerlo de la experiencia del mundo externo. El escepticismo, que marcó el fin de todos los intentos de crear un mundo en el reino objetivo, en el reino de las cosas y los objetos, tuvo

como efecto empujar a Agustín dentro de sí mismo para encontrar allí el lugar de la verdad. Por lo tanto, tenemos dos consecuencias de su participación en el escepticismo: una de ellas es que aceptó la revelación, la otra es que a fin de encontrar la certeza en tanto filósofo se dirigió hacia el centro mismo de su alma, hacia el sujeto. Agustín se encontraba entre el escepticismo y la nueva autoridad, la de la Iglesia, tal como Platón había estado entre la autoridad antigua y el comienzo del escepticismo. Aquí volvemos a encontrar el final del período arcaico en Platón y el comienzo de un nuevo período arcaico en Agustín.

d) Agustín se liberó del escepticismo en el terreno filosófico mediante su experiencia del neoplatonismo. El escepticismo y el neoplatonismo estaban en los dos extremos del pensamiento griego. El primero fue la forma negativa, el segundo, la forma mística en que la filosofía griega llegó a su fin. Agustín se convirtió en un filósofo neoplatónico y usó esa filosofía como base para una nueva certeza, la certeza inmediata de Dios. El neoplatonismo proporciona la inmediatez de la verdad en el alma interior y a partir de ella Agustín encontró su nueva certeza de la divinidad.

El neoplatonismo también brindó a Agustín el fundamento de su interpretación de la relación entre Dios y el mundo. Dios es el fundamento creador del mundo en términos de *amor*. Luego, desde un punto de vista psicológico, le permitió internarse en sí mismo si bien en esto debía recibir el apoyo de su experiencia cristiana. Ahora bien, en ese momento, Agustín hizo algo que más tarde harían todos los filósofos renacentistas: cambió radicalmente el significado del neoplatonismo. Esta era una filosofía negativa, una filosofía que se evadía del mundo. El significado del neoplatonismo es la elevación del alma del mundo material para ingresar al mundo de las esencias últimas. Agustín cambió el énfasis. Abandonó la idea de los grados y en lugar de ello empleó el neoplatonismo para la experiencia inmediata de lo divino en todas las cosas, especialmente en su alma.

e) Agustín superó el escepticismo no sólo desde el punto de vista filosófico con la ayuda del neoplatonismo, sino también con la colaboración de la autoridad de la Iglesia. Esto se produjo bajo la influencia de San Ambrosio, obispo de Milán, quien representaba esa autoridad. El principio de autoridad fue una de las formas en la cual el nuevo arcaísmo, o el nuevo período arcaico que comienza con la tradición católica, tomó consciencia de sí mismo. El fracaso del escepticismo impulsó a Agustín cada vez con más fuerza hacia la autoridad, la autoridad de la revelación, que le era dada de manera concreta por la autoridad de la Iglesia.

En todo el desarrollo medieval subyace una ansiedad escéptica, la ansiedad de la falta de sentido, contra la cual se levantaba la aceptación de la revelación y la autoridad. Para Agustín, la autoridad significaba el poder impresionante, imponente y soberbio de la Iglesia y sus grandes representantes. El fenómeno de la autoridad no era un problema de heteronomía, como lo es para nosotros, es decir, la sumisión a lo que alguien nos ordena aceptar. Para Agustín, se trataba de la respuesta a la pregunta implícita en el antiguo escepticismo. Por lo tanto, no lo vivía como heteronomía sino como teonomía, y de alguna manera esa era una posición correcta en aquella época.

f) Otra cosa que impresionó profundamente a Agustín fue el ascetismo cristiano tal como lo vivían los monjes y los santos. Experimentó la tensión entre el ideal místico y su propia naturaleza sensual. En su época, la esfera de la sexualidad se vivía de manera tremendamente profana. Ni la razón estoica ni el neoplatonismo pudieron superar de manera amplia esta profanación. Las formas naturales del amor, santificadas por la tradición y la fe en los períodos arcaicos de Grecia y otros países estaban completamente destruidas. Lo que prevalecía era un naturalismo irrestricto del sexo. Ninguna de las enseñanzas de los estoicos, los cínicos o los escépticos podían hacer algo contra esta situación pues predicaban la ley y la ley no puede hacer nada contra una libido distorsionada por el naturalismo. Agustín encontró un nuevo principio de santificación que resultó ser una solución para él y para muchos otros en este terreno. Contenía la misma tensión que encontramos en el neoplatonismo cristiano de Dionisio, es decir, tanto la afirmación como la negación del mundo. El cristianismo afirma la creación y santifica la existencia a través de la aparición histórica de lo divino en Cristo. El neoplatonismo niega la creación: de hecho, no tiene una verdadera creación. También niega la aparición histórica de Dios o la convierte en un acontecimiento universal que sucede continuamente. Agustín estaba escindido: en la medida en que era un cristiano, con las raíces en el Antiguo Testamento, valorizaba la familia y el sexo, en cuanto éste último permaneciera dentro de la familia. Bajo la influencia del neoplatonismo y la antigua actitud negativa hacia el mundo, negaba el sexo y ponderaba el ascetismo. Este conflicto continuó a lo largo de toda la historia de la Iglesia. Inclusive lo encontramos en los reformadores, a pesar de que la Reforma seguía fundamentalmente el lado positivo de Agustín afirmando el cuerpo según el profetismo del Antiguo Testamento. Por otro lado, la desconfianza de la libido estaba tan profundamente enraizada en la tradición cristiana que, a pesar de su radicalismo, los reformadores no fueron capaces de borrar los vestigios del ascetismo neo-

platónico y desconfiaron de todo lo relacionado con la sexualidad. Esto se aplica hasta en la actualidad a los protestantes que viven en países con influencia calvinista.

g) Es importante que comprendamos estos siete pasos en el desarrollo de Agustín, pero también interesa destacar las carencias en lo que se refiere a las influencias más poderosas que recibió. Aristóteles está ausente. No por completo, por supuesto, pues Plotino lo había incluido en gran medida en su propio sistema. No obstante, Aristóteles no tuvo una importancia directa en Agustín. Esto significa que Agustín no incluyó en su filosofía y su teología la preocupación por la ciencia griega. De hecho, su pensamiento no sólo no incorporó la ciencia natural griega, sino tampoco la ciencia política. Esto es significativo para el desarrollo posterior durante la Edad Media.

1) Lo que construyó Aristóteles fue un sistema de mediación, no un sistema de dualismo, como encontramos en Platón y Plotino. Agustín no podía usar el sistema de mediación porque para él la cosmovisión dualista era la expresión adecuada del cristianismo.

2) El énfasis que pone Aristóteles sobre la importancia del individuo proporciona la base para tendencias que están muy alejadas de Agustín, quien quería una *comunidad* de la Iglesia.

3) Aristóteles habla del camino intermedio entre los extremos. Niega cualquier cosa que se parezca a los éxtasis eróticos o ascéticos de Agustín. Esto también es una actitud cuasi burguesa. Las consecuencias de ello resultarán muy evidentes más tarde en el protestantismo.

4) Aristóteles representa las ciencias especiales que se ocupan de las cosas en su relación racional y horizontal. Agustín niega la importancia de tales cosas. Lo que interesa es el conocimiento de Dios y el alma, no el conocimiento de las cosas naturales.

5) Aristóteles era un lógico. Agustín no sentía ningún interés especial por la lógica. El carácter intuitivo y voluntarista de su pensamiento hacían que no se interesara en las abstracciones de la lógica pura.

6) Aristóteles era un pensador inductivo, un empirista. Partía de la realidad dada en el espacio y el tiempo y ascendía desde allí hasta las abstracciones más elevadas. Agustín, siguiendo a Platón, era un pensador intuitivo; partía desde arriba y descendía a las realidades empíricas.

Ahora bien, era inevitable que estas dos actitudes chocaran cuando se produjo el redescubrimiento de Aristóteles en el siglo trece. Esa es la razón por la cual se trata del siglo más rico de la teología cristiana. Está determinado por completo por la tensión entre Aristóteles y Agustín. Esta tensión continúa durante los siglos posteriores. Si alguien

quiere etiquetarme, puede llamarme "agustiniano", y, en ese sentido, "antiaristotélico" y "anti-tomista". Estoy básicamente de acuerdo con Agustín en lo que respecta a la filosofía de la religión, pero no necesariamente en otros temas. En tanto teólogo o filósofo de la *Gestalt*, por ejemplo, estoy más cerca de Aristóteles que de Agustín o Platón. La idea de la estructura viva de un organismo es aristotélica, mientras que la ciencia atomicista, mecánica, matemática es agustiniana y platónica.

2. *La epistemología de Agustín*

Agustín expresa el propósito y el camino del conocimiento en sus famosas palabras: "Quiero conocer a Dios y el alma". "¿Nada más?" "Nada en absoluto". ¡Dios y el alma! Esto significa que el alma es el lugar donde Dios se aparece al hombre. Quiere conocer al alma porque es el único lugar donde puede conocer a Dios. Por supuesto que ello implica que Dios no es un objeto junto a otros. A Dios se lo ve en el alma. Está en el centro del hombre, antes de la escisión entre subjetividad y objetividad. No es un ser extraño cuya existencia o no existencia se pueda discutir. Antes, es nuestro propio *a priori*; nos precede en dignidad, realidad y validez lógica. En él se supera la escisión entre sujeto y objeto y el deseo del sujeto de conocer al objeto. No existe tal abismo. Dios es dado al sujeto más cerca de lo que el sujeto es dado a sí mismo.

En la tradición agustiniana, el origen de toda filosofía de la religión es el carácter inmediato de la presencia de Dios en el alma o, como prefiero expresarlo, la experiencia de lo incondicionado, de lo último, en términos de una preocupación ulterior o incondicionada. Este es el *prius* de todas las cosas. No se trata de discutir si alguien existe o no. Agustín lo relaciona con el problema de la certeza. Afirma que contamos con una evidencia inmediata de dos cosas: en primer lugar, la forma lógica —pues inclusive el problema de la evidencia presupone la forma lógica. Y, en segundo lugar, la experiencia sensorial inmediata, que en realidad debería llamarse "impresión sensible" porque "experiencia" es una palabra demasiado ambigua. Quiere decir lo siguiente: Ahora digo que veo azul. Objetivamente, ese puede no ser el color, quizá sea verde y no azul. A veces confundo ambos colores, en especial en los vestidos femeninos, lo cual causa el horror de mi señora. Sea como fuere, la impresión sensorial que tengo es azul. Esto es absolutamente cierto, inclusive si el vestido no es azul. Eso es lo que significa Agustín al hablar de inmediatez. Puedo ver un hombre pero, al acercarme, descubro que en realidad es un árbol. Suele suceder cuando uno camina en medio de la niebla. Con ello se afirma que no existe la certeza absoluta acerca del elemento objetivo; pero sí hay una certeza absoluta

acerca de la impresión que tengo yo de ese elemento objetivo. Existe un cierto escepticismo acerca de todo lo real. Las formas lógicas no son reales; son estructuras que hacen posibles las preguntas. Por lo tanto, son inmediatas y necesarias. Y las experiencias sensoriales no son reales excepto en la medida en que yo las tengo. No sé si son algo más que eso. Por lo tanto, estas dos evidencias: la de la lógica y la de la percepción, no vencen al escepticismo.

¿Cómo se puede superar entonces la duda sobre la realidad? En primer lugar, debemos comenzar por la duda general: debemos dudar de todas las cosas. No fue Descartes quien afirmó esto por primera vez. Fue dicho inclusive antes de Agustín. Pero Agustín también lo dijo. ¿Existe alguna certeza en alguna parte? Afirmó: "Uno sabe que está pensando". "No hay que ir hacia afuera; hay que penetrar en el interior de uno mismo", es decir, allí donde se está pensando. "La verdad se encuentra en el interior del hombre, pues la mente no conoce nada excepto lo que está presente en esa mente. No hay nada más presente a la mente que la mente misma". Quiere decir que la autoconsciencia inmediata del escéptico que pregunta es el punto fijo. La verdad que se había perdido en el mundo exterior, donde todas las cosas cayeron bajo el escepticismo, se vuelve a encontrar en el mundo interior. El alma es el reino interior, por oposición a la filosofía griega para la cual representa el poder de la vida. Una de las consecuencias más importantes del cristianismo es el descubrimiento del alma en este sentido. Incluye al mundo como la suma de todas las apariencias. Por oposición a los griegos, para quienes el alma forma parte de todas las cosas, el mundo se convierte ahora en un objeto. El mundo es una apariencia para el alma que es la única cosa real.

Ahora bien, estas ideas: penetrar en la realidad interior para encontrar allí la verdad, se parecen mucho al *cogito ergo sum* (Pienso, luego soy) de Descartes. La diferencia es que para Descartes, la auto certeza del ego es el principio de la evidencia matemática: de ello deriva su sistema racional de la naturaleza. Para Agustín, en cambio, la evidencia interior es lo inmediato de tener a Dios. De manera que Agustín dice: "Después de penetrar en vuestras almas, trascendéos a vosotros mismos." Esto significa que hay en el alma algo que la trasciende, algo inmutable, es decir, el fundamento divino. Se refiere aquí a la percepción inmediata de lo incondicionado. Por cierto que no se trata de un argumento para demostrar la existencia de Dios sino de una forma de señalar que Dios está presupuesto en la situación de duda acerca de El. "Si bien no vemos lo que creemos, vemos la creencia en nosotros". Es decir, que vemos la situación de sentirnos captados por algo que es incondicionado.

Alguna gente que Agustín conocía se preguntaba: ¿Por qué hay que buscar la verdad? La verdad en tanto tal no es necesaria. ¿Por qué no limitarse a las probabilidades? ¿Por qué no restringirse a las respuestas pragmáticas, las respuestas que dan resultados? La respuesta de Agustín era que tal cosa no bastaba pues conduce a un sentimiento de vacío vital. Sin algo incondicionado o último, los significados preliminares pierden su sentido. Tampoco se puede responder a esto diciendo que la situación humana no consiste en *poseer* la verdad sino en buscarla. Agustín responde que la búsqueda de la verdad no contesta al problema de la verdad pues al buscarla debemos contar por lo menos con una intuición de la verdad, al acercarnos a ella debemos saber que está cerca. A fin de saber que nos acercamos a la verdad, debemos tener algún criterio, es decir, la verdad misma. Lo que dice es que en cualquier relativismo, aún el más radical, se presupone una norma absoluta, inclusive si no se la puede expresar en proposiciones. Puesto que la verdad es algo que sólo encontramos en el interior del alma humana, la física resulta inútil para la verdad última. No contribuye al conocimiento de Dios. Dice que mientras los ángeles poseen el conocimiento de las cosas divinas, los demonios inferiores reconocen el mundo de los cuerpos. El conocimiento del mundo corpóreo implica la participación en él. El conocimiento es unión: la unión implica amor, quien trata cognoscitivamente con los cuerpos los ama y participa en ellos. Esto quiere decir que se distrae del conocimiento supremo, divino: significa que está en la falsedad. Las ciencias naturales tienen sentido únicamente en la medida en que muestran las causas divinas en la naturaleza y enseñan los rasgos de la Trinidad en las flores y los animales: carecen de sentido en sí mismas. La consecuencia de tal posición fue que durante toda la Edad Media se limitó el significado de las ciencias naturales y no se avanzó en ellas. A Agustín no le interesa en absoluto la relación técnica con la naturaleza, ni la forma analítica de controlar el conocimiento. Esto permite comprender la actitud medieval hacia las ciencias naturales. Si la gente del medioevo amaba la naturaleza fue porque la veían como una encarnación de la Trinidad. Es evidente que ello les posibilitó la producción artística, que es muy superior a la mayor parte de lo que producimos nosotros bajo el poder del control del conocimiento. Vayan ustedes a los claustros (Museo) y miren los tapices que cuelgan de las paredes. Lo que ven no es una representación de la naturaleza según la ciencia natural. Ninguna de las flores o los animales es naturalmente exacto, pero todos ellos están pintados con el fin de mostrar los rasgos de la Trinidad, es decir, el movimiento de la vida hacia la separación y la unión en los objetos naturales. Tratan de mostrar el

fundamento divino de la naturaleza y eso es lo que les confiere su belleza. A fin de comprender estas creaciones, hay que entender su *intentio*, su verdadero significado.

Agustín señaló que los neoplatónicos y Platón mismo fueron quienes más se acercaron al cristianismo. Percibió elementos trinitarios en su pensamiento, en especial en la doctrina del Logos. Luego afirma —y se trata de un juicio importante pues revela la relación entre la teología y la filosofía— que la filosofía no puede aseverar que el Logos se hizo carne. La filosofía permite a los teólogos hablar del Logos pero cuando la teología dice que el Logos se hizo carne, se trata de un juicio teológico basado sobre un mensaje religioso que diferencia al cristianismo de la filosofía clásica. El juicio sobre el Logos que se hizo carne incumbe a la revelación, no a la filosofía. El Logos en tanto principio universal del cosmos aparece bajo una forma histórica. Se trata de un acontecimiento histórico único e incomparable.

3. *La idea de Dios*

La idea de Agustín sobre el amor corresponde a un poder que une los elementos místicos y éticos en su idea de Dios. Ocupémonos de su idea del amor antes de tratar el problema de Dios. Anders Nygren, el teólogo sueco que escribió *Agape y eros*, criticó a Agustín, y a la teología cristiana en general, por combinar *erōs* y *agape* en una síntesis. Es cierto que ambos elementos están presentes en Agustín. *Agape* es el elemento del amor en el sentido que le da el Nuevo Testamento del carácter personal y perdonador de Dios. *Erōs* representa el deseo de Dios como bien supremo que tienen todas las creaturas, el anhelo de unirse a El, de realizarse mediante la intuición eterna de la abundancia divina. Se enfatiza el elemento del *agape* cuando decimos que Dios se acerca al hombre en la *caritas* (prefiero el término latino antes que la muy distorsionada "caridad"), cuando hablamos de humillarse en Cristo, de ejercer la gracia y la misericordia, de participar en lo inferior y elevarlo hacia lo superior. *Erōs*, por otra parte, tiende desde abajo hacia arriba; es un anhelo, una tensión, un ser movido por lo superior, ser captado por él en su plenitud y su abundancia. El Logos que se hace carne, eso es el *agape*. Pero toda carne (toda realidad natural e histórica) desea a Dios: eso es el *erōs*. En mi *Teología sistemática* demostré que si se quita el *erōs* ya no se puede hablar de amor hacia Dios pues éste es un amor hacia aquello que es el poder supremo del ser en el cual nos realizamos.

Dios es *summa essentia*, ser último, más allá de todas las categorías, por encima de las cosas temporales y espaciales. Ni siquiera se pueden usar las categorías de substancia. En este aspecto de Dios no se puede

distinguir entre esencia y existencia, ser y cualidad, funciones y actos. Aquí también está presente la teología negativa que encontramos en Dionisio: ambas dependen del neoplatonismo. Por otra parte, también tenemos la vía positiva. Dios es la unidad de todas las formas; es el principio de toda belleza. La unidad es la forma de toda belleza y Dios es la unidad de todas las formas. Todas las ideas, todas las esencias, el poder, o los principios de las cosas, están en la mente de Dios. Las cosas individuales existen y regresan a Dios a través de las ideas.

Aquí tenemos dos elementos en la idea de Dios. En la medida en que Dios está más allá de toda diferencia, está por encima del sujeto y el objeto. El amor no es un sentimiento subjetivo dirigido hacia un objeto. No es que los objetos sean ulteriormente amados, sino que a través de nuestro amor hacia ellos, el amor mismo es amado. *Amor amatur*, el amor es amado. Esto significa que el fundamento divino del ser es el amor. El amor está más allá de la separación entre sujeto y objeto. Es la esencia pura, la beatitud, que es el fundamento divino de todas las cosas. Si amamos las cosas correctamente, inclusive a nosotros mismos, amamos la substancia divina en ellas. Si amamos las cosas por sí mismas, independientemente del fundamento divino en ellas, las amamos mal: en ese caso, estamos separados de Dios. De manera que para Agustín hay una forma correcta de amarse a sí mismo: amarse en tanto uno es amado por Dios, o amar a Dios, el fundamento divino de todas las cosas, a través de sí mismo.

Agustín también está en la tradición personalista del Antiguo y el Nuevo Testamento y la Iglesia primitiva. Para él esto es más importante que para los teólogos orientales como Orígenes. Desde todo punto de vista, apoya a Occidente en la discusión sobre la Trinidad. Se interesa más en la unidad de Dios que en las distintas *hypostaseis*, las tres *personae*, en Dios. Lo expresa en términos que dan prueba de que es uno de los responsables de nuestra tendencia actual a aplicar el término *persona* a Dios, en lugar de atribuirlo individualmente al Padre, al Hijo y al Espíritu. Claro que Agustín nunca se hizo heterodoxo en este aspecto a pesar de que se inclinó, como lo hizo el resto de Occidente en general, hacia una visión monarquiana. Su inclinación en este sentido resulta clara por la analogía que ve entre la Trinidad y la vida personal del hombre. Asevera: "Padre, Hijo y Espíritu son análogos a *amans* (aquel que ama), *quod amatur* (aquello que es amado) y *amor* (el poder del amor)". O: "La Trinidad es análoga a la memoria, la inteligencia y la voluntad". Esto significa que usa la Trinidad para dar una descripción analógica de Dios como persona. Desde que Dios es una persona y, eso significa una unidad, todos los actos de Dios hacia el exterior *(ad extra)* son siempre acto de toda la Trinidad, inclusive el acto de la

encarnación. Ninguna de estas tres *personae* o *hypostaseis* actúa por sí misma. Puesto que la substancia de todas las cosas es el amor, en su triple apariencia: como *amans, quod amatur* y *amor*. Todo lo creado por el fundamento divino posee los rasgos de la Trinidad. Esto otorga un carácter teonómico al mundo inmediato. Las formas de la vida no se niegan ni se quiebran sino que se llenan teonómicamente con la substancia divina.

Acerca de la relación de Dios con el mundo, Agustín expresó con toda claridad la doctrina de la creación a partir de la nada. No hay una materia que precede a la creación; ésta se produce sin una substancia independiente. Esto significa que hay una amenaza continua de finitud. Creo que cuando nuestros pensadores existencialistas modernos, entre quienes me incluyo, dicen que la finitud es una combinación del ser y el no ser, o que el no ser está presente en todo lo finito, tiene alguna relación con la afirmación de Agustín acerca de que todas las cosas corren el riesgo de caer en el abismo inconmensurable de la nada. El mundo es creado a cada momento por la voluntad divina, que es la voluntad del amor. Por lo tanto, Agustín llegó a la conclusión, y en esto los reformadores lo siguieron, de que creación y conservación son lo mismo. En ningún momento el mundo es independiente de Dios. Las formas, las leyes y las estructuras de la realidad no lo convierten en una realidad independiente. Dios es el poder del ser sustentador que tiene el carácter del amor. Ello hace imposible toda fijación deísta de ambas realidades: Dios y el mundo. Dios es el fundamento continuo y operante del mundo.

Todo esto está de acuerdo con la famosa doctrina del tiempo de Agustín. Desde el punto de vista filosófico, este es su gran logro pues con ello comienza, en realidad, una nueva época de pensamiento sobre el tiempo. (Véase su oración en el Libro II de las *Confesiones*). El tiempo no es una realidad objetiva en el mismo sentido en que lo es una cosa. Por lo tanto, no es válido para Dios. La pregunta acerca de cómo era el tiempo antes de la creación carece de sentido. El tiempo es creado *con* el mundo; es la forma del mundo. El tiempo es la forma de la finitud de las cosas, como también lo es el espacio. Tanto el mundo como el espacio/tiempo poseen eternidad sólo en la medida en que son sujetos de la voluntad eterna de creación. Ello quiere decir que están presentes en potencia en la vida divina, pero no son eternos en tanto reales. En cuanto reales son finitos; tienen un principio y un fin. Según Agustín hay un solo proceso del mundo. Con este juicio definitorio niega el concepto griego, sostenido por Aristóteles y los estoicos, en el sentido de que el mundo es cíclico, de que hay ciclos de nacimiento y renacimiento que se repiten al infinito. Para Agustín hay un principio

determinado y un fin determinado: únicamente la eternidad es antes y después de este principio y este fin. Para los griegos el espacio era finito y el tiempo infinito o, mejor dicho, sin fin. Para Agustín ninguno de los dos es infinito. Está de acuerdo con los griegos acerca de la finitud del espacio. Los griegos no podían entender el carácter infinito del espacio porque todos ellos eran escultores en potencia: su *visión* del mundo era plástica: deseaban ver los cuerpos en el espacio. Un espacio infinito hubiera acabado con la forma plástica de la realidad, expresada en formas matemáticas por los pitagóricos. Agustín, en cambio, dijo que el tiempo era finito. Tal finitud del tiempo resulta necesaria si se pretende otorgar al tiempo un sentido último. En el pensamiento griego no sucede tal cosa: antes, es la forma de la corrupción y la repetición. El tiempo no tiene sentido en sí mismo en términos creativos. Los tiempos que se repiten eternamente en la naturaleza carecen de significado. El tiempo significativo es el tiempo histórico y en ese caso no se trata de una cuestión de cantidad. Los seis mil años de historia mundial de los cuales habla Agustín *son* el sentido del tiempo. Y si en lugar de ello, fueran cien mil años o algunos billones de años, eso no quitaría el sentido del tiempo. El sentido es un concepto cualitativo, no cuantitativo. La medida del tiempo no es el tiempo cronológico. Ese es un tiempo físico, tiende a repetirse a sí mismo. El sentido del tiempo es el *kairos*, el momento histórico, que es la característica cualitativa del tiempo.

Hay un mundo cuyo centro es la Tierra y una historia, cuyo centro es Cristo. Este proceso es eternamente deseado por Dios pero la eternidad no es el tiempo antes del tiempo, ni es la atemporalidad. Es algo que está más allá de todas estas categorías. Sin embargo, si bien el mundo es eternamente deseado, no es ni eterno ni infinito; es finito y significativo. El sentido infinito se actualiza en el momento finito. Este sentimiento de la finitud nos permite comprender la Edad Media. En aquella época la gente sentía que vivía en un proceso que tiene un comienzo conocido de manera definitiva, con los días de la creación algunos miles de años antes de nuestra era, y que tendrá un fin definido con los días del juicio, algunos años o miles de años por delante nuestro. Vivimos dentro de este período y lo que hacemos dentro de él tiene profunda importancia: es el sentido de todo el proceso del mundo. Estamos en el centro de todo lo que sucede y Cristo está en el centro de todo lo que somos. Esta era la cosmovisión medieval. Podemos imaginar cuán alejados estamos de ella si percibimos lo que significa, no sólo en términos de palabras, sino del sentimiento hacia la realidad, la consciencia de la propia existencia.

1. *La doctrina del hombre*

Agustín afirmó que la función decisiva del hombre es la voluntad. Está presente en la memoria y en el intelecto y tiene la cualidad del amor, es decir, el deseo de unión. Este predominio de la voluntad fue otra de las grandes ideas por las cuales Occidente venció a Oriente y produjo la gran contienda medieval entre el voluntarismo y el intelectualismo. Las dos actividades básicas del alma —el conocimiento y el amor, o la voluntad, que es lo mismo— tienen un carácter ambiguo. Están dirigidas, en parte, hacia sí mismas y, en parte, más allá de sí. Están dirigidas hacia nuestro ser en el autoconocimento y el amor a sí mismo. "Somos, sabemos que somos y amamos este ser y este conocimiento". Esto significa que nos relacionamos y nos afirmamos a nosotros mismos. Nos afirmamos en el conocimiento y la voluntad.

Por otro lado, el conocimiento y el amor nos trascienden y se dirigen hacia otros seres. El amor participa en lo eterno; esa es su propia eternidad. El alma tiene dimensiones transtemporales. Esta participación no es lo que se suele denominar inmortalidad sino la participación en la vida divina, en el fundamento del ser divino, que ama. No obstante, esta idea está en tensión con otra idea de Agustín. Se podría afirmar que este elemento místico está en tensión con un elemento educacional. Las almas no sólo son eternas en su esencia sino también inmortales en el sentido técnico de continuación en el tiempo. Como resultado de ello, aquellos que quedan excluidos de la eternidad porque están separados de Dios, siguen siendo inmortales. Esa inmortalidad representa su castigo y su condena. Están excluidos de la presencia de Dios. Quiere decir que están excluidos del amor —el amor es el fundamento del ser— y no merecen compasión. No hay unidad de amor entre ellos y los demás. Sin embargo, si es así, debemos preguntar cómo puede haber unidad de ser, si el ser es amor. Aquí nos encontramos con uno de los conflictos entre el pensamiento místico-ontológico y el pensamiento ético-educacional. Vimos la misma situación en Orígenes cuando hablaba de *apokatastasis tõn pantõn*, el regreso de todas las cosas a Dios, la salvación final de todo lo que tiene ser, enseñanza rechazada por la Iglesia. En esta clase de conflicto, la teología esotérica, la filosofía o el misticismo siempre elige un aspecto, específicamente el aspecto de lo eterno y la unión con Dios en la eternidad. El pensamiento eclesiástico, educacional o ético siempre elige el otro lado, es decir, la posibilidad personal de ser condenado y castigado por toda la eternidad. Esto es insostenible desde el punto de vista lógico pues el concepto mismo de lo eterno excluye la continuación en el tiempo y el concepto ontológico del amor, tan fuerte en Agustín, excluye al ser

que no participa de la unidad del amor. La posición educacional ejerce una amenaza continua sobre todos. Por lo tanto, la Iglesia siempre la mantuvo, aceptando la contradicción lógica con el fin de provocar la amenaza de la condenación eterna (es decir. sin fin). El misticismo ontológico y el moralismo educacional se contradicen en este punto.

Recuerdo ahora otro problema que quizá sea mucho más concreto en nuestra época. Cualquiera que reflexione con seriedad, o por lo menos lo haga dentro de la tradición cristiana o existencialista, admitirá el carácter utópico de la idea de que en algún momento se establecerá sobre la Tierra el reino de Dios o la sociedad sin clases, y que ello se hará sin apelar al recurso de la compulsión. El significado literal de utópico (que viene de *ou-topos*, ningún lugar) es que no hay "ningún lugar" para semejante cosa en el espacio y el tiempo. Pero si lo reconocemos, disminuimos el deseo fanático por la revolución política y la transformación de la sociedad. Algunos dirán que saben que es utópico pero que si lo dicen a la gente, ésta dejará de luchar por la transformación de la sociedad. Sólo pueden luchar si creen que el estado final está cerca, que el reino de Dios está al alcance de la mano. Esta convicción es la única que libera la fuerza que los impulsa a actuar. ¿Qué debemos responder? Aquí tenemos el mismo problema. El punto de vista ético, en este caso, socio-educacional, contradice la comprensión de la relación entre el tiempo y la eternidad. Por lo tanto, son muchos quienes dicen: sabemos que es una utopia, pero debemos afirmarlo pues de lo contrario la gente no actuará. Otros, entre quienes me incluyo, dirán que la frustración que sucede a la utopía siempre y necesariamente, torna imposible hablar así a la gente, si uno sabe que se trata de una utopía, pues la desilusión es peor que el debilitamiento del fanatismo. Esa sería mi decisión; no obstante, es muy cuestionable.

En Agustín, hasta los niños sin bautizar no están condenados al infierno sino al *limbus infantium* donde están excluidos de la bienaventuranza eterna, del amor divino. Tal idea puede haber tenido un tremendo valor educacional y eclesiástico en ciertos períodos de la historia, pero no entre nosotros. Con frecuencia produce etapas neuróticas, en especial con respecto al temor personal de la condenación, y por ello no podemos afirmar que se trata de algo superior.

5. *Filosofía de la historia*

La filosofía de la historia de Agustín —como casi todas las filosofías de la historia, se basa sobre un dualismo. No se trata de un dualismo ontológico, que es imposible, sino de un dualismo dentro de la historia. Por un lado está la ciudad de Dios, por el otro, la ciudad de la Tierra o del demonio. La ciudad de Dios es la actualización del

amor. Está presente en la Iglesia, pero ésta es un *corpus mixtum*, un cuerpo mixto, con algunos miembros que pertenecen a ella esencial y espiritualmente, y otros no. Luego hay una mediación entre estas dos características de la Iglesia, aquella por la cual representa el reino de Dios y aquella según la cual es un cuerpo compuesto. Tal mediador es la jerarquía. La jerarquía, los consagrados, median entre ambas características. En ellos, Cristo gobierna a la Iglesia y está presente. Por lo tanto, la Iglesia Católica podía usar a Agustín desde los dos puntos de vista. Podía identificar el reino de Dios con la Iglesia en tal medida que ésta adquiría carácter absoluto: ese fue el desarrollo que se produjo. Por otro lado, se podía aclarar muy bien la diferencia; eso fue lo que hicieron los movimientos sectarios y los protestantes. En Agustín hay una relación dialéctica entre el reino de Dios y la Iglesia. Era lo suficientemente ambigua como para resultar útil a distintos enfoques. Pero para él había algo que era muy claro: no hay un estadio de milenio en la historia del mundo, no hay una tercera edad. Negaba el quilianismo o el milenialismo. Cristo reina en la Iglesia en el período actual: esos son los mil años. No hay un estadio de la historia más allá de aquel en el cual vivimos. El reino de Dios gobierna por medio de la jerarquía y los quiliásticos están equivocados. No debemos dirigirnos hacia períodos más allá del nuestro en el cual el reino de Dios está presente en términos de la historia.

El reino de la Tierra presenta la misma ambigüedad. Por un lado, es el estado del poder, la compulsión, la arbitrariedad, la tiranía; Agustín lo llamaba el "Estado criminal". Posee cada uno de los rasgos imperialistas que vemos en todos los Estados. Por otro lado, existe la unidad que supera la escisión de la realidad y, desde este punto de vista, es una obra de amor. Si el emperador comprende esto, puede convertirse en un gobernante cristiano. Aquí volvemos a encontrar la valoración ambigua: el Estado es, en parte, idéntico al reino del demonio y, en parte, es diferente de él porque restringe los poderes demoníacos.

La historia tiene tres períodos: antes de la ley, bajo la ley y después de la ley. De este modo, tenemos una interpretación de la historia completamente desarrollada. Estamos en el último período, en la tercera etapa. Conforma una herejía sectaria afirmar que debemos esperar otra etapa. Por supuesto que las sectas medievales expresaron esta herejía. A la luz de esto, resulta evidente la lucha entre los intentos revolucionarios de los movimientos sectarios y el conservadorismo de la filosofía de la historia de Agustín.

6. *La controversia pelagiana*

Mencionamos la doctrina del hombre de Agustín al hablar del carácter voluntarista de su pensamiento, su idea de que el centro del hombre

no es el intelecto sino la voluntad. Con ello comenzó un movimiento que recorre todo el mundo occidental, representado por teólogos y filósofos para quienes el centro del hombre es la voluntad. Cuando lleguemos a los filósofos y los teólogos medievales, y a los modernos, veremos cómo se mantuvo esta influencia en una tensión creativa con las tendencias que provenían de Aristóteles. La tensión entre Agustín y Aristóteles es el motor fundamental de la historia del pensamiento medieval. Se pueden ver casi todas las cosas en relación con esta tensión.

Hasta ahora, esto no ha sido más que una descripción del hombre en su relación esencial. Si se ve al hombre en su relación esencial con Dios, consigo mismo y con los demás, entonces Agustín lo ve como una voluntad cuya substancia es el amor. Este amor es el fundamento creativo de todo lo que es. Se trata de una idea del amor en la cual están unidos *agape* y *erôs*. Sin embargo, esta naturaleza esencial del hombre no es su naturaleza existencial: no es actual en el tiempo y el espacio. Por el contrario, esta naturaleza esencial del hombre está distorsionada por lo que Agustín denomina pecado, en especial el pecado original, siguiendo la tradición del Nuevo Testamento y la Iglesia. Su doctrina del pecado, que conforma el núcleo de su doctrina del hombre, fue desarrollada en su controversia con Pelagio.

La controversia de Pelagio con Agustín es una de las grandes luchas de la historia de la Iglesia, comparable a las controversias sobre la trinidad y la cristología. Y es un conflicto que se vuelve a repetir con frecuencia en la historia eclesiástica. Ya en el Nuevo Testamento existía cierta tensión entre Pablo y los autores de las Epístolas "católicas". La encontramos en Agustín y Pelagio, de alguna manera también la vemos entre Tomás de Aquino y los franciscanos y, por último, entre Karl Barth y los liberales. Siempre hay un punto decisivo. Por lo general se discute en términos del concepto de libertad. Esto es engañoso pues la libertad tiene muchas connotaciones que resultan inadecuadas en este caso. El punto decisivo es la relación entre la religión y la ética. La cuestión se resume en averiguar si el imperativo moral depende de la gracia divina para actualizarse o si la gracia divina depende de la realización del imperativo moral.

Pelagio no fue un hereje aislado. Representaba la doctrina común entre las personas que se habían formado en el pensamiento griego, en especial en las tradiciones estoicas, para quienes la libertad es la naturaleza esencial del hombre. El hombre es un ser racional y un ser racional posee libertad de deliberación y decisión. Esto solo no lo hubiera convertido en hereje puesto que la mayor parte de la Iglesia oriental tenía exactamente la misma idea de la libertad. Pero Pelagio desarrolló el concepto de manera tal que entró en conflicto con Agustín.

Una vez que se hubo resuelto el conflicto, Agustín salió victorioso, al menos en parte, y Pelagio se convirtió en un archihereje cuyo nombre aún representa una de las herejías cristianas clásicas.

Para Pelagio, la muerte es un acontecimiento natural, no un resultado de la caída. Puesto que la muerte pertenece a la finitud, hubiera sucedido inclusive si Adán no hubiese pecado. Hemos visto que Ignacio e Ireneo expresaron la misma idea: que el hombre es finito por naturaleza y está destinado a morir como todas las cosas naturales. Sin embargo, según el relato del paraíso el hombre puede superar su finitud esencial mediante la participación en el alimento de lo divino. Lo que hace Pelagio es quitar la segunda posibilidad y limitarse a afirmar únicamente la primera como verdadera y acorde con la tradición cristiana.

El pecado de Adán pertenece solamente a él y no a la raza humana como tal. En este sentido, no existe el pecado original. Este convertiría al pecado en una categoría natural; el hombre, en cambio, es un ser moral. Por lo tanto, la contradicción de la exigencia moral debe ser un acontecimiento de la libertad y no un evento natural. Todos deben pecar para convertirse en pecadores. La mera dependencia de Adán no torna a nadie en pecador. Aquí Pelagio afirma, una vez más, algo esencialmente cristiano: no hay pecado sin participación personal en él. Por otro lado, no ve que el cristianismo también acentúa la universalidad trágica del pecado convirtiéndolo así en un destino de la raza humana. La relación con Adán en tanto primer hombre es mitológica pero en ese mito la Iglesia cristiana —ya sea que lo tomara literalmente o no— conservó el elemento trágico que también encontramos en la cosmovisión griega. Pelagio tenía razón en cierto sentido pero no vio la profundidad implícita en la descripción cristiana de la situación humana.

Cuando los niños nacen están en el mismo estado que Adán antes de la caída: son inocentes. Claro que Pelagio no podía cerrar los ojos al hecho de que el mal ambiente y las costumbres distorsionan su inocencia. Esto está cerca de la teoría psicoanalítica moderna de la relación con los padres o sus representantes que determina los complejos y otros elementos negativos en la profundidad del alma. En la actualidad, también existe otra teoría, la teoría biológica según la cual la distorsión se hereda y no se puede evitar inclusive si se pone al niño en el mejor ambiente posible. Hay cierta distorsión en su naturaleza desde el nacimiento. No obstante, Pelagio quería evitar la idea del pecado hereditario. El pecado no es una necesidad universalmente trágica sino una cuestión de libertad. Los Estados Unidos están muy de acuerdo con la idea pelagiana de que cada individuo siempre puede volver a empezar, que, por su libertad individual, puede tomar decisiones a

favor o en contra de lo divino. El elemento trágico, por su parte, es muy conocido en Europa y no está tan de acuerdo con el sentir estadounidense. En Europa, el aspecto negativo de Agustín —podríamos llamarlo existencialismo— ha enfatizado el elemento trágico y ha producido el celo y el impacto éticos que puede producir el pelagianismo.

En esta situación, la función de Cristo es doble: proporcionar el perdón de los pecados en el bautismo a aquellos que creen y dar un ejemplo de vida sin pecado no sólo evitando los pecados sino también las ocasiones de cometerlos mediante el ascetismo. Jesús fue un ejemplo de ascetismo, una especie de primer monje; Pelagio mismo era un monje. La gracia es idéntica a la remisión general de los pecados en el bautismo. Carece de sentido después de ello porque a partir de entonces el hombre es capaz de hacer todo por su cuenta. Unicamente en la situación del bautismo el hombre recibe la gracia del perdón.

Podemos aseverar que el pelagianismo tiene un fuerte acento ético con muchos elementos ascetas, pero se ha perdido por completo el aspecto trágico. No hay que tomarlo a la ligera, sino con toda seriedad. No digo que todos seamos pelagianos de nacimiento —cosa que sí afirmo acerca del nominalismo— pero me atrevería a señalar que el pelagianismo está muy cerca de todos nosotros, especialmente en aquellos paises que dependen en gran medida de movimientos sectarios, como sucede con tanta fuerza en Estados Unidos. Siempre está presente cuando tratamos de obligar a Dios a descender hasta nosotros. Esto es lo que solemos llamar "moralismo", término del que se ha abusado demasiado. Pelagio dijo que nosotros hacemos el bien y el mal; no nos son dados. Si esto es así, la religión corre el peligro de convertirse en moralidad.

Contra estas ideas de Pelagio, tenemos la doctrina del pecado de Agustín. Agustín estaba de acuerdo con Pelagio acerca de que la libertad es la cualidad original, esencial del hombre; por lo tanto, Adán era libre cuando cayó. Originariamente, la libertad del hombre estaba dirigida hacia el bien y el bien es el amor con el cual Dios se ama a sí mismo. En este sentido, todas las personas son libres. No obstante, esta libertad es peligrosa. Hasta tal punto lo es que el hombre pudo cambiar su dirección original hacia Dios y dirigirse en cambio hacia cosas particulares en el tiempo y el espacio. Agustín vio que el peligro de la libertad era tan grave que creó la famosa doctrina de *adjutorium gratiae*, el poder de ayuda de la gracia, que se dio a Adán antes de su caída. No estaba en estado de naturaleza pura *(in puris naturalibus)*. El poder de ayuda de la gracia permitió a Adán seguir dirigiendo indefinidamente su voluntad hacia Dios. Se lo hizo *posible*. En este punto, empero, los reformadores disintieron con Agustín. Esta *adjutorium gratiae*, este poder de ayuda de la gracia, implica indirec-

lamente que la naturaleza no puede ser buena por sí misma: debe ser completada por una super-naturaleza. Implica que el hombre *in puris naturalibus*, en su estado puramente natural, está en una situación de peligro tal que debe caer, a menos que reciba la ayuda de la super-naturaleza. Los reformadores enfatizaron tanto la naturaleza humana —acercándose mucho al Renacimiento, en ese sentido— que rechazaron la idea de un *donum superadditum*, un don de la gracia que se agrega a la naturaleza humana. Se trata de una distinción muy profunda; detrás de esta terminología de apariencia escolástica se esconde la cuestión de la valoración de la creación. En la doctrina del *donum superadditum* hay cierto vestigio de la valoración griega de la materia como el poder que ofrece resistencia. Aquí hay un elemento del sentimiento trágico griego opuesto a la afirmación judía y protestante de la naturaleza como buena en sí misma.

Agustín mantuvo que el primer hombre, Adán, tenía la libertad de no caer, de no morir, de no alejarse del bien. En ese estado estaba en paz consigo mismo —juicio muy serio en vista de nuestra psicología profunda moderna: estaba en paz con todas las cosas y con todos los hombres. No había ninguna codicia, ningún deseo, ni siquiera en la vida sexual. No existía el dolor, ni siquiera en el momento del parto. Sin embargo, sorprendentemente, cayó. Y puesto que no había ninguna razón externa para que cayera, surgió de su vida interior. Según Agustín, el pecado es, esencialmente, pecado espiritual. El hombre quería ser en sí mismo; tenía todas las posibilidades, no debía padecer por nada que pudiera querer evitar, tenía todo lo que necesitaba. Sin embargo, quería tener todo eso por sí mismo; quería permanecer en sí mismo. De manera que se alejó de Dios y cayó. Esto es lo que Reinhold Niebuhr llama "orgullo" y lo que yo prefiero llamar *hybris*, autoelevación, soberbia. Así fue como el hombre perdió la asistencia de la gracia y quedó solo. El hombre quería ser autónomo y mantenerse solo. Esto significaba un amor erróneo por sí mismo que eliminaba el amor correcto hacia Dios. Agustín dijo: "El principio de todo pecado es el orgullo; el principio del orgullo es el alejamiento de Dios por parte del hombre". Si decimos *hybris* en lugar de orgullo es más profundo pues orgullo siempre tiene la connotación de una actitud psicológica determinada. No obstante, no es este el sentido que tiene aquí. Las personas más humildes en el sentido psicológico pueden ser las más orgullosas.

Ahora bien, estas afirmaciones demuestran, en primer lugar, que Agustín era consciente de que el pecado es algo que sucede en el terreno espiritual: alejarse del fundamento del ser al cual se pertenece. No se trata de una doctrina naturalista del pecado. Algo que es aún más

importante; Agustín señala con claridad el carácter religioso del pecado. Para él, el pecado no es un fracaso moral, ni siquiera es una desobediencia. Esta es una consecuencia, no la causa del pecado. La causa es el alejamiento de Dios, de Dios en tanto bien supremo, en tanto el amor con el cual Dios se ama a sí mismo por medio nuestro. Siendo ésta la naturaleza del pecado, debe separársela de los "pecados" que se refieren a actos morales. En su sentido primario y básico, el pecado es el poder de alejarse de Dios. Es por ello, que no hay remedio moral posible. El único remedio adecuado es regresar a Dios. Por supuesto que eso es posible sólo en el poder de Dios, cosa que el hombre ha perdido en las condiciones de la existencia.

La consecuencia inmediata del alejamiento del hombre de su bien supremo es la pérdida de ese bien. Esa pérdida es el castigo esencial del hombre. Los castigos en términos de la terminología pedagógica o jurídica son secundarios. Para Agustín, el castigo fundamental es ontológico. Si Dios es todo lo positivo, el bien último, o el poder del ser que vence al no ser, el único castigo posible es el castigo intrínseco de perder este poder del ser, de no participar ya en el bien supremo. Agustín lo describe con estas palabras: "El alma murió cuando Dios la dejó sola, tal como el cuerpo muere cuando el alma lo abandona". El alma que está muerta hablando en términos religiosos, ha perdido el control sobre el cuerpo. Cuando sucedió eso, el otro lado del pecado se actualizó. El principio es el orgullo, la *hybris*, volverse hacia sí mismo, separarse de Dios. La consecuencia es la concupiscencia, el deseo infinito nunca satisfecho. La palabra *concupiscentia*, deseo o libido (tal como la usa la psicología moderna) tiene dos sentidos en Agustín: el sentido universal; el volverse hacia bienes mutables, aquellos bienes que pueden cambiar y desaparecer, y el sentido más estrecho de un deseo natural, sexual, acompañado por la vergüenza. Esta ambigüedad de la palabra "concupiscencia" se encuentra también en el concepto de libido de Freud. Ambos términos tienen un sentido universal, el deseo de realizar el propio ser con la abundancia de la realidad, y ambos tienen el sentido de deseo sexual. Esta ambigüedad produjo innumerables consecuencias. En Freud, por ejemplo provocó su puritanismo, su desprecio del sexo, su represión burguesa y, por otro lado, la revelación de esa situación. No obstante, Freud nunca encontró la solución al problema, ya sea reprimiéndolo o librándose del deseo. Y puesto que uno no puede liberarse de él, tiene el deseo, según Freud hasta la muerte; el instinto de muerte, como lo llama él, que es la respuesta necesaria a la subsistencia del deseo. En el protestantismo, como en todo el catolicismo anterior, la ambigüedad del término "concupiscencia" tiene toda clase de consecuencias ascéticas, incluyendo las formas más extremas y desa-

gradables. Los reformadores trataron de reestablecer la dignidad de la esfera sexual, pero sólo lo lograron a medias. Nunca fueron coherentes hasta el fin en sus principios en contra de la Iglesia Católica. Por lo tanto, cualquiera que tenga alguna información sobre la historia de la conducta moral y de la teoría ética del protestantismo comprobará que el cristianismo siempre fue muy poco firme sobre este punto y no ha elaborado ninguna respuesta satisfactoria a esta pregunta implícita en la existencia humana.

El pecado de Adán es original por dos razones. Todos nosotros existimos potencialmente en Adán, en su poder de procreación, y en este sentido participamos en su decisión libre y, en consecuencia, somos culpables. Por supuesto que eso es un mito y muy cuestionable, por cierto. En segundo lugar, Adán introdujo la libido, el deseo, en el proceso de la generación sexual y este elemento pasó, por herencia, a toda la posteridad. Todos nacen del mal del deseo sexual. El pecado original es, fundamentalmente, espiritual, un pecado del alma, en Adán como en todos los demás. Pero también es un pecado corporal. Agustín experimentó una gran dificultad para unir el carácter espiritual del pecado en todos los hombres con el carácter hereditario del pecado que deriva de Adán.

En razón del pecado original, hereditario, todos los hombres forman parte de una "masa de perdición", una unidad de la negatividad. La consecuencia más sorprendente de ello es que hasta los niños que mueren en seguida después del parto están perdidos. Puesto que todos pertenecen a la masa de perdición, nadie puede salvarse excepto por un acto especial de Dios. Este es el énfasis más poderoso sobre la solidaridad en la tragedia del pecado. Por lo tanto, niega de la forma más radical —casi en un sentido maniqueo— la libertad en la personalidad individual. La unidad abarcadora de la humanidad nos convierte en lo que somos. En nuestra época, y a la luz de la investigación contemporánea de la psicología profunda y la sociología estamos en condiciones quizá más favorables que nuestros padres para comprender lo que quiso decir Agustín. Se refiere a la participación ineludible de todos en la existencia humana, en una estructura social y en una estructura psicológica individual, sea neurótica o no. No obstante, surge la siguiente pregunta: ¿Qué pasa con la participación del individuo en la culpa? En el contexto de Agustín no hay respuesta a este interrogante.

El hombre ha perdido la posibilidad de dirigirse hacia el bien último por su pecaminosidad universal. Estamos bajo la ley de la servidumbre, bajo la esclavitud de la voluntad. Por lo tanto, la gracia es, en primer lugar, *gratia data*, gracia otorgada sin mérito. Es dada por Dios a una cierta cantidad de personas que no pueden aumentar

ni disminuir: pertenecen a él por la eternidad. El resto de la gente queda librada a la condenación que merecen. No hay razón alguna en el hombre que justifique la predestinación de un grupo o el rechazo del otro. La razón sólo está en Dios; es un misterio. Por lo tanto, no se puede hablar de presciencia, de profetizar lo que hará el hombre, como se suele hacer en la doctrina de la libertad. Ello es imposible desde que la voluntad y el conocimiento de Dios son idénticos. Dios nunca puede mirar algo como si no estuviera conducido por su poder del ser es decir, su voluntad. Dios siempre desea lo que sabe, "Nos ha elegido, no porque seamos santos, sino para que lleguemos a serlo". No hay razón en el hombre para la predestinación. Dios cumple con la voluntad y la realización.

A pesar de todo, Agustín no era un determinista, en el sentido técnico de la psicología. La predestinación no excluye la voluntad del hombre. Se conserva la voluntad psicológica del hombre y se la distingue de las fuerzas externas o de los elementos compulsivos que pertenecen a la humanidad. Pero la dirección de la voluntad hacia Dios depende de su predestinación y la voluntad de predestinación de Dios es incognoscible. Todo aquel que se hace cristiano recibe la gracia. El perdón de los pecados, que se otorga en primer lugar, se produce en el bautismo y se recibe por la fe. Aquí Agustín sigue la tradición general. Pero más allá de esto, el perdón es una verdadera participación en el bien último. Este bien último apareció en Jesús como el Cristo, sin quien es imposible el pensamiento, la acción o el amor correctos. Describe este aspecto de la gracia como la inspiración de la buena voluntad, o habla de la inspiración del amor, en primer lugar, el amor hacia Dios. "El Espíritu ayuda", dice, "inspirando la buena concupiscencia en lugar de la mala, es decir, difundiendo *caritas (agape)* en nuestros corazones". De manera que la justificación es una inspiración del amor. La fe es el medio para recibirla. No obstante, en aquel tiempo la fe ya tenía el sentido deteriorado —que hace casi imposible la predicación cristiana sobre la fe en la actualidad— de la aceptación de doctrinas que resultan increíbles. De manera que Agustín distinguía entre dos clases de fe. A una forma de la fe la llamaba *credere deo aut christo*, creencia dirigida hacia Dios o Cristo; es decir, aceptar sus palabras y mandamientos. La otra es *credere in deum aut christo*, creer *hacia adentro* de Dios y Cristo. La primera es un reconocimiento intelectual sin esperanza ni amor. La segunda es una comunión personal creada por la gracia o por el Espíritu Santo o por el amor. Esta es la única fe que justifica porque convierte en justo al justificado.

Los predestinados no son capaces de volver a caer. Reciben el don de la perseverancia, el don de no perder la gracia que han recibido.

Todo esto no depende de ningún mérito, ni siquiera del mérito de no ofrecer resistencia a la gracia, pues para Agustín la gracia es irresistible cuando se la recibe.

Con estas ideas, Agustín atacó a Pelagio. Es lo contrario de las enseñanzas pelagianas desde todo punto de vista. Sin embargo, la Iglesia nunca aceptó por completo la doctrina agustiniana a pesar de haber considerado a Agustín como el mayor de sus maestros. El pelagianismo fue rechazado, como también lo fue el semipelagianismo que surgió algún tiempo después y fue condenado a los cien años. Sin embargo, ese rechazo no impidió que volviera a surgir dentro de la Iglesia. Los historiadores a veces se refieren a ello como cripto-semi-pelagianismo. No se puede negar que el semipelagianismo estaba muy vivo en la escuela agustiniana y en los franciscanos posteriores. Por supuesto que quedaba fuera de cuestión repetir las enseñanzas de Pelagio en la Iglesia oficial. Pero el semipelagianismo, que negaba el carácter irresistible de la gracia y enfatizaba la necesidad de trabajar para mantenerla, volvió a entrar en la Iglesia para convertir a la doctrina de Agustín en educacionalmente posible. Ya hemos hablado sobre este problema. No se puede tener una doctrina como la de Agustín en una institución educacional, y la Iglesia cristiana fue la única institución educacional durante mil años. En tal situación, hay que apelar a la voluntad libre de los educandos. A la mayoría de la gente no se le puede presentar una doctrina extrema de manera directa. Por lo tanto, el elemento trágico último no se perdió por completo pero se lo limitó, hasta cierto punto en función de las necesidades educacionales. Tal era la situación imperante cuando aparecieron los reformadores. En su época, el elemento trágico había quedado reducido a la más mínima expresión por el acento educacional, ético y ascético que imperaba en la Iglesia. Las Iglesias, con algunas excepciones, suelen ser muy recelosas de una doctrina de la predestinación —al menos, tal era el caso de la Iglesia Católica— porque ello convierte a la relación última con Dios en algo independiente de la Iglesia o tiende a que se produzca tal situación. De manera que aquí volvemos a encontrar una de las tensiones que mencioné con respecto a Orígenes y otros teólogos, la tensión entre el punto de vista teológico ulterior y el enfoque educacional más inmediato. Ambos elementos siempre están en tensión en la instrucción religiosa, en el trabajo pastoral y en la predicación. La gran controversia entre Agustín y Pelagio quizá sea el ejemplo clásico del problema que existe dentro de la Iglesia Cristiana.

7. *La doctrina de la Iglesia*

La doctrina de la Iglesia de Agustín ha ejercido una poderosa influencia sobre todas las Iglesias cristianas, no sólo sobre la de Roma.

y es por eso que debemos ocuparnos de ella. Ya señalamos que Cipriano define la Iglesia como una institución para la salvación, reemplazando en gran medida el concepto de la Iglesia como la comunión de los santos *(communio sanctorum)*. El hecho de ver a la Iglesia como una institución provocó un cambio en la idea de la santidad de la Iglesia. En esta situación, Agustín entró en conflicto con el movimiento donatista. En los orígenes, se enfatizó la santificación de los miembros individuales y del grupo en su totalidad. Este énfasis cedió su lugar a la realidad sacramental de la Iglesia. Ahora la santidad de la Iglesia es idéntica a los dones sacramentales, en especial al poder sacramental del clero. La idea de *sanctus* (santo, sagrado) ya no se refiere a alguien personalmente santificado sino a alguien que posee el poder sacramental. Esto representa un cambio fundamental de sentido del elemento subjetivo al objetivo, de la santidad personal a la institucional.

Algunas personas de Africa del Norte, donde era obispo Agustín, no siguieron este desarrollo y se interesaron en la santificación actual de la Iglesia y sus miembros, especialmente el clero. Los temas que estaban en discusión eran los siguientes:

1) la disciplina en el acto de penitencia;

2) la validez o no del bautismo celebrado por herejes;

3) la validez o no de la ordenación celebrada por *traditores*, traidores, que entregaron libros sagrados durante las persecuciones o negaron ser cristianos.

¿Son válidas las gracias objetivas si sus mediadores no son subjetivamente santos? Los donatistas los excluyeron y no les permitieron convertirse en ministros porque para ellos la santidad de la Iglesia es la santidad personal de sus representantes. La consecuencia de ello sería hacer que los individuos cristianos dependieran del carácter moral y religioso del clero. Dependerían de la santidad interior de los ministros. Ahora bien, Agustín no tenía ninguna duda acerca de la imposibilidad de pronunciar un juicio de esa clase, sabía que cualquier intento de hacer algo semejante tendría consecuencias desastrosas: significaría asumir el rol de Dios que es el único que puede ver el corazón de los hombres. Quería salvar la objetividad de la Iglesia ante la exigencia de santidad objetiva en sus representantes. En ello siguió el camino de Cipriano. Para hacerlo, introdujo la distinción entre la fe (que incluye la esperanza) y el amor. La fe y la esperanza son posibles fuera de la Iglesia porque están determinadas por su contenido. Uno puede vivir entre herejes, inclusive puede ser uno de ellos, pero si satisface correctamente la fórmula del bautismo, el contenido es decisivo y no el carácter personal hereje o moralmente indigno. Las fórmulas son idénticas

a las de la Iglesia Católica. Por lo tanto, si las Iglesias herejes usan las mismas fórmulas, sus contenidos objetivos hacen que sus acciones sacramentales sean válidas.

El amor, en cambio, es algo que no se puede encontrar donde no hay una fe correcta. El amor es el principio que une a la Iglesia. No se trata de una mera bondad moral, que se puede encontrar en todos lados, sino de la relación de *agape* entre los individuos. Este espíritu de amor, encarnado en la Iglesia como unidad de paz, como el reestablecimiento de la unidad divina original distorsionada en el estado de existencia, es algo que sólo se encuentra en la Iglesia. Por esa razón, la salvación sólo es posible dentro de la Iglesia. La salvación es imposible sin el *agape*, esa gracia que se da como un fluido al corazón de los hombres. Si bien puede haber sacramentos válidos fuera de la Iglesia, la salvación sólo es posible en su seno.

Esta distinción entre la fe y el amor es de gran importancia y convierte a la Iglesia en el único lugar de salvación para los católicos. De ello se sigue la distinción entre la validez y el carácter efectivo de los sacramentos. Los sacramentos de los herejes son válidos si se los efectúa en los términos de la tradición ortodoxa. Esto significa que nadie debe ser bautizado por segunda vez. Al mismo tiempo, los sacramentos no son efectivos dentro de los grupos herejes, sólo tienen efecto dentro de la Iglesia. El bautismo, por ejemplo, siempre otorga un *caracter indelebilis*, como afirmaba el término técnico. Es una cualidad que viene de Dios y que uno conserva durante toda la vida, haga lo que haga. Esto era muy importante porque permitía a la Iglesia medieval tratar a los paganos y los judíos de manera muy diferente de la que usaba en su trato con los cristianos bautizados. Estos últimos estaban sujetos a las leyes de la herejía, los paganos y los judíos, no. Inclusive si los cristianos bautizados intentaban convertirse en judíos, paganos o musulmanes no podían hacerlo pues el acto del bautismo les confería un carácter indeleble independientemente de que quien lo hubiera celebrado fuese ortodoxo o hereje.

Del mismo modo, la ordenación siempre es válida. Los sacerdotes que han caído y están excomulgados no pueden administrar los sacramentos pero si lo hicieren, esos sacramentos serían válidos. Si un sacerdote medieval, excomulgado, está en la prisión y casa a una pareja, el matrimonio es válido a pesar de que el sacerdote tenía prohibido celebrar el casamiento. No es necesaria una segunda ordenación en caso de que el sacerdote sea absuelto y vuelva al clero, pues la ordenación es y permanece válida.

Todo esto hacía que los miembros de la Iglesia fueran absolutamente independientes de la calidad del sacerdote. De todos modos,

nadie puede estar muy seguro de ella. Por supuesto que los sacerdotes que cometían un pecado mortal a la vista de todo el mundo eran excomulgados y se les prohibía celebrar actos sacramentales. Pero se trata de dos cosas distintas. Lo que hace el sacerdote siempre es válido. Lo que tenemos aquí es la institución jerárquica de la salvación que, en tanto institución, es independiente del carácter de aquellos que operan en su nombre. Dentro de esta institución está la comunidad espiritual de los fieles. Según la doctrina católica, la primera es la condición de la segunda. Según las creencias sectarias, la segunda, si es algo, es la condición de la primera. Estos dos conceptos de la Iglesia han estado en conflicto a lo largo de toda la historia eclesiástica.

156

CAPITULO 3

CORRIENTES DE LA EDAD MEDIA

En primer lugar, presentaremos una síntesis de las tendencias y las ideas más importantes de la Edad Media, desde el principio hasta el final, y sólo después nos ocuparemos de algunas de las figuras principales.

El problema fundamental de la Edad Media, aquel que se encuentra en todas las etapas, es el de una realidad trascendente, manifestada y encarnada en una institución especial, en una sociedad sagrada especial, que guía la cultura e interpreta la naturaleza. Si recordamos este dato, podremos entender todo lo que sucede en la Edad Media. Sin él, no se puede entender nada porque estaríamos midiendo el período medieval según los valores de nuestros días. La Edad Media no permite que hagamos algo semejante. Si tenemos en cuenta las imágenes distorsionadas de la Edad Media, un juicio muy corriente es aquel que afirma que fueron "Epocas oscuras". Ese juicio implica que ahora vivimos en una edad iluminada de manera que miramos con cierto desprecio a ese período de supersticiones terribles. Nada de eso es cierto. La Edad Media representó una forma de resolver el gran problema de la existencia humana a la luz de lo eterno. La gente que vivió durante esos mil años no llevaba una vida peor que la nuestra en muchos aspectos y, en otros, vivían mejor que nosotros. No hay ninguna razón para mirar a la Edad Media con desdén. Al mismo tiempo, no soy un romántico; no pretendo medir nuestra situación actual con valores de la Edad Media, como hace el romanticismo.

La Edad Media no fue una época tan uniforme como nos hace creer nuestra ignorancia sobre ella. Hubo grandes diferencias en su transcurso. Podemos distinguir los siguientes períodos:

1) El período de transición, 600-1000. El año 600 marca el papado de Gregorio Magno. Se trata de un hombre en quien aún estaba viva la tradición antigua, pero en quien ya había comenzado el medioevo. Durante este período tenemos los años de conservación —se conservó todo lo que se pudo, que no fue mucho— y de receptividad. Se absorbieron las tribus que dominaban a Europa, las tribus germano-románicas. Se trata de una época de transición desde el mundo antiguo al medieval, que suele recibir el nombre de "Edad oscura", en especial los siglos noveno y décimo. Sin embargo, no fueron tan oscuros como parecen. En ese momento sucedieron grandes cosas que prepararon un mundo nuevo del cual todos hemos surgido, a pesar de haberlo olvidado.

2) La Edad Media temprana, 1000-1200. Durante estos años se desarrollaron formas nuevas y originales que eran profundamente diferentes de las del mundo antiguo. Se trata de un período creativo y profundo, representado por el arte romanesco.

3) La alta Edad Media, 1200-1300. Aquí se elaboran todos los motivos fundamentales y se los incorpora a los grandes sistemas de los escolásticos, del arte gótico y de la vida feudal.

4) La Edad Media tardía, 1300-1450. A partir del año 1300 ingresamos en la época de desintegración de la Edad Media. A pesar de ello, al hablar de "desintegración" no pretendemos desvalorizar el profundo surgimiento de motivos nuevos que se desarrollaron durante este período y que posibilitan tanto el Renacimiento como la Reforma.

A. *ESCOLASTICISMO, MISTICISMO, BIBLICISMO*

La primera serie de problemas que trataremos serán las actitudes cognoscitivas básicas, o las actitudes teológicas fundamentales. Tres de ellas siempre estuvieron presentes y ejercieron gran influencia: el escolasticismo, el misticismo y el biblicismo.

El escolasticismo fue la actitud cognoscitiva determinante durante toda la Edad Media. Es la explicación metodológica de la doctrina cristiana. La palabra deriva de "escuela" y significa "filosofía escolar": la filosofía tal como se la trataba en la escuela. En la actualidad, la palabra "escuela" connota cierta separación de la vida y, con más razón, el término "escolasticismo". Al escuchar esta palabra pensamos en sistemas sin vida; "pesados como un caballo", como dijo uno de los escolásticos. Nadie puede leerlos puesto que no tienen nada que ver con

la realidad. En la Edad Media tardía se produjo una distorsión del escolasticismo. Sin embargo, su verdadera intención fue la interpretación teológica de todos los problemas de la vida. Contamos con una literatura escolástica de gran riqueza que ejerció una profunda influencia sobre la vida espiritual de la Edad Media.

Todo esto tenía un límite: la educación escolástica sólo se impartía a una pequeña clase alta. Todos los libros escolásticos estaban escritos en latín, idioma que sólo conocían las personas educadas de la época. Las masas, claro está, no sabían leer ni escribir. De manera que el problema consistía en llevar el mensaje tratado en esos sistemas escolásticos al común de la gente. Había dos formas de hacerlo: la participación en los servicios de la Iglesia, las liturgias, los cuadros, la música y otras impresiones sensibles que no exigen mucha actividad intelectual pero dan un sentimiento de lo numinoso y alguna forma de guía moral. No obstante, esto no significa que esos elementos objetivos fueran verdaderas experiencias personales. Ese fue el aporte del misticismo en la Edad Media: introdujo la experiencia personal en la vida religiosa.

El significado del misticismo ha sido mal interpretado por la teología protestante que comienza con Ritschl y sigue viva en la escuela de Barth. Es erróneo identificarlo con el misticismo asiático del estilo Vedanta o con el neoplatónico (Plotino). Hay que olvidar todo esto al acercarse a la Edad Media. Todo escolástico medieval era un místico. Esto quiere decir que sentía lo que decía como una experiencia personal. Ese fue el significado original del misticismo en el terreno escolástico. No había ninguna oposición entre el misticismo y el escolasticismo. El primero era la experiencia del mensaje del segundo. La base del dogma era la unidad con lo divino en la devoción, la oración, la contemplación y las prácticas ascéticas. Si sabemos esto, se puede esperar que no caigamos en la trampa de quitar el misticismo del cristianismo. Ello significaría reducir a éste último a una fe intelectualizada y un amor moralizado. Eso es lo que ha sucedido en el protestantismo a partir del dominio de la escuela de Ritschl. No hay que cometer el error de identificar esta clase de misticismo con el misticismo absoluto o abstracto en el cual el individuo desaparece en el abismo de lo divino. El misticismo, los teólogos protestantes ortodoxos lo llaman *unio mystica*, es la unión inmediata con Dios en su presencia. Inclusive para los ortodoxos, esa era la forma suprema de relacionarse con Dios. En la Edad Media, misticismo y escolasticismo iban juntos.

La tercera actitud es el biblicismo. Es una tendencia poderosa en la Edad Media y contribuye a preparar el camino para la Reforma. El biblicismo no pertenece con exclusividad al protestantismo. Siempre hubo reacciones biblicistas durante la época medieval. Algunas de

ellas fueron muy críticas de los sistemas escolásticos y también del misticismo. Sin embargo, por lo general, estas reacciones biblicistas estaban ligadas al misticismo y con frecuencia también al escolasticismo. Se trataba de un intento de usar la Biblia como la base para un cristianismo práctico, en especial, un cristianismo secular. Dominó durante el final de la Edad Media y permitió que muchos laicos leyeran la Biblia antes de la Reforma.

En la mayoría de los casos, estas tres actitudes estaban unidas en la misma persona. También podían estar en tensión mutua. El escolasticismo y el misticismo, por ejemplo, estaban en tensión en el conflicto entre Bernardo de Clairvaux y Abelardo. No obstante, ninguna de esas actitudes prevaleció. Ambas hicieron su aporte a la Iglesia medieval. Y las críticas biblicistas fueron absorbidas como fundamento bíblico del sistema escolástico y las experiencias místicas. El escolasticismo fue la teología de aquella época, el misticismo fue la experiencia personal de piedad y el biblicismo fue la reacción crítica continua proveniente de la tradición bíblica y que penetró en las otras dos actitudes, superando a ambas en la Reforma.

B. *EL METODO ESCOLASTICO*

El escolasticismo tiene un problema básico: el de la autoridad y la razón. ¿Qué era la autoridad medieval? Era la tradición substancial sobre la cual se basaba la vida de la Edad Media. La autoridad era, en primer lugar, la tradición de la Iglesia tal como estaba expresada en los padres reconocidos, los credos y los concilios y en la Biblia. Al escuchar la palabra "autoridad", nosotros tendemos a pensarla en términos de un tirano, sea un padre, un rey, un dictador o inclusive un maestro. No deberíamos ver ese sentido en el término *auctoritas* (autoridad) cuando lo encontramos en las fuentes medievales. Tampoco debemos identificarlo con el Papa, pues ese es un desarrollo muy posterior, hacia el final de la Edad Media. Al principio y durante la alta Edad Media, la autoridad es la tradición viva. Se planteó la siguiente pregunta: ¿Cuál es la relación de la razón con la tradición viva de la Iglesia en la cual viven todos? No había otra tradición. Esta tradición era tan natural para ellos como es para nosotros el aire que respiramos. Esta analogía puede ayudarnos a comprender el significado de la tradición viva en la Edad Media.

No obstante, la tradición constaba de muchos elementos. No todos ellos afirmaban las mismas cosas. Al investigarlos, resultó necesario elegir algunos. Esto se sintió primero en el campo de las decisiones prácticas, es decir, de la ley canónica. Dicha ley era la base de la vida medieval.

El dogma era una de las leyes canónicas y eso le otorgaba autoridad legal dentro de la Iglesia. Así, las necesidades prácticas crearon una clase de gente cuya tarea consistía en armonizar las distintas autoridades sobre el sentido de las leyes canónicas, tal como aparecen en las colecciones. Este método armonizante era dialéctico, el método del "sí y no", como se dio en llamarlo. En la Edad Media, la herramienta que se empleaba con este fin era la razón. Esta combina y armoniza las sentencias de los padres y los concilios, primero en un nivel práctico y luego en el campo teórico de las afirmaciones teológicas. De manera que la función de la razón era reunir, armonizar y comentar las sentencias de los padres. Pedro Lombardo fue quien lo hizo con mayor éxito. Sus *Cuatro libros de sentencias* fue el manual del escolasticismo medieval. Los autores de otros sistemas comentaban sus *Sentencias*.

La otra función de la razón era interpretar el significado de la tradición expresada en las sentencias. Esto significa que había que interpretar los contenidos de la fe, pero la fe misma se daba por supuesta. De tal situación surgió la frase: *credo ut intelligam*, creo para saber. Esto significa que la substancia de la fe era algo dado; era algo en lo cual uno participaba. En la Edad Media, uno no ejercía una voluntad-de-creer. El credo era dado tal como es dada la naturaleza. La ciencia natural no crea la naturaleza. Antes, el científico calcula las estructuras y los movimientos de la naturaleza dada. Del mismo modo, la razón tiene como función interpretar la tradición dada; no crea la tradición. Esta analogía nos puede ayudar a comprender mucho mejor la Edad Media.

El paso siguiente lo dieron, de manera menos especulativa y muy cuidadosa, aquellos pensadores que incorporaron a Aristóteles a su teología, en especial Tomás de Aquino. Sostuvieron que la razón es un instrumento adecuado para interpretar a la autoridad. La razón no está, en ningún momento, en contra de la autoridad. La tradición viva puede interpretarse en términos racionales. No hay por qué destruir la razón para interpretar el sentido de la tradición viva. Esa es la posición tomista hasta en la actualidad.

El último paso fue la separación de razón y autoridad. Duns Escoto y Guillermo de Ockham, el nominalista, afirmaron que la razón no se adecua a la autoridad, a la tradición viva, no puede expresarla. Esto se afirmó de manera muy tajante en el nominalismo posterior. Sin embargo, si la razón no puede interpretar la tradición, ésta se convierte en autoridad en un sentido muy distinto. Se convierte en la autoridad suprema a la cual debemos someternos a pesar de que no podamos comprenderla. A esto lo llamamos "positivismo". La tradición es algo dado de manera positivista: está ahí, debemos mirarla, aceptarla

y someternos a ella tal como está dada por la Iglesia. La razón nunca puede mostrar el sentido de la tradición. Lo único que puede hacer es señalar distintas posibilidades que pueden derivarse de las decisiones de la Iglesia y la tradición. La razón puede desarrollar probabilidades e improbabilidades, nunca realidades. No puede mostrar cómo deberían ser las cosas. Todas ellas dependen de la voluntad de Dios. Esta es algo irracional y dado. Está dada en la naturaleza de manera que debemos ser empiristas para descubrir cómo son las leyes naturales. Nosotros no estamos en el centro de la naturaleza. Estamos en las órdenes de la Iglesia, en la ley canónica, de manera que debemos someternos a estas decisiones de manera positivista. Debemos tomarlas como leyes positivas pues no podemos entenderlas en términos racionales.

En el protestantismo, ambas cosas se terminaron: la autoridad de la Iglesia y, hasta cierto punto, la razón. Más adelante la razón se elaboró por completo y se convirtió en un elemento creativo en el Renacimiento. La Reforma transformó la tradición en una fe personal. La Contrarreforma, empero, intentó mantener a la razón sometida a la tradición, sólo que no se trataba tanto de una tradición viva como formulada, una tradición que se convirtió en sinónimo de la autoridad del Papa. Esto es algo muy importante con respecto a nuestra situación actual. Todos nosotros tenemos que enfrentarnos, inclusive ahora, con el problema de la tradición viva. Se la suele confundir con la autoridad, y eso está mal. La autoridad puede ser natural y fáctica, sin que implique un corte en nuestro interior que arruine nuestra autonomía y nos someta a una ley extraña o heteronomía. Al principio de la Edad Media, la autoridad era natural, tal como lo es nuestra relación con la naturaleza. Al final, la situación cambió. Luego surgió el concepto de autoridad contra el cual debemos luchar, una autoridad que exige la sumisión a una tradición determinada en contra de otras. En la actualidad, los dictadores llegan al extremo de excluir todas las demás tradiciones. Las llamadas "cortinas de hierro" que construimos, hasta cierto punto, al no admitir libros provenientes del Este, etc., son intentos de mantener a los pueblos dentro de una tradición y evitar que se acerquen a otras. Ello se debe a que todo régimen autoritario sabe que no hay nada más peligroso para una tradición determinada que el contacto con otras. Esto ubica al individuo en la situación de tomar una decisión con respecto a otras tradiciones. El método de la "cortina de hierro" no resultaba necesario en la Edad Media porque no existían otras tradiciones; la gente vivía en su tradición con la misma naturalidad con que nosotros vivimos en la naturaleza.

C. *CORRIENTES DENTRO DEL ESCOLASTICISMO*

1. *Dialéctica y tradición*

La primera forma que asumió el pensamiento autónomo en la Edad Media fue la dialéctica. Es difícil usar esta palabra en la actualidad en razón de sus innumerables significados. El sentido original se ha perdido. Su significado original en griego es "conversación", hablar con otro sobre un problema, pasar por los "sí y no", uno de los interlocutores representa el "sí" y el otro, el "no". Ya mencionamos de qué manera los juristas, que representaban la ley canónica, tuvieron que armonizar, por razones prácticas, las distintas autoridades, concilios y teólogos. De esta necesidad surgió el método dialéctico, el método del "sí y no". Dicho método se aplicaba a los problemas teológicos. Sin embargo, los guardianes de la tradición temen al método dialéctico del "sí y no" pues una vez que se permite un "no", nadie sabe adónde puede llevar. Esto es tan válido hoy, cuando pensamos en los fundamentalistas y los tradicionalistas, como lo era a principios de la Edad Media.

El comienzo de la Edad Media no podía tolerar muchos "no" en razón de los pueblos primitivos a los cuales debía dirigirse, en vista de que la tradición de la Iglesia era la única tradición en la cual vivían todos y por el hecho de que todas las cosas estaban inmersas en un proceso de transformación y consolidación. De manera que los tradicionalistas piadosos se opusieron a los teólogos dialécticos. Pienso, por ejemplo, en Bernardo de Clairvaux como representante de los tradicionalistas piadosos y en la dialéctica de Abelardo. La pregunta era si la dialéctica puede producir algo nuevo en teología o si había que usarla sólo para explicar lo dado, es decir, la tradición y las autoridades.

2. *Agustinismo y aristotelismo*

Al hablar sobre Agustín, señalamos que Aristóteles estaba ausente de su desarrollo. En la alta Edad Media, los agustinianos entraron en conflicto, o al menos en oposición, con los nuevos aristotélicos. Los primeros estaban representados por la orden franciscana; los segundos, por la dominicana. Una de los líderes franciscanos era Buenaventura, un cardenal de la Iglesia, que se opuso a Tomás de Aquino, el gran teólogo dominico. Cuando Agustín y Aristóteles, o Platón y Aristóteles —pues Agustín era un neoplatónico— se volvieron a encontrar y reanudaron su conversación eterna se desarrolló uno de los problemas fundamentales de la filosofía de la religión. Esa conversación no cesará jamás en la historia del pensamiento humano pues representa puntos de vista que son siempre válidos y que siempre están en conflicto. Encontramos una posición más mística en Platón, Agustín, Buenaventura y los franciscanos y un enfoque más racional, empírico en la

línea que va de Aristóteles a Tomás de Aquino. Desde el punto de vista del fundamento de la religión y la teología quizá se trate de una de las tendencias más importantes de la Edad Media. En el transcurso de este conflicto se discutieron casi todos los problemas de nuestra filosofía de la religión actual. Dicho conflicto fue particularmente grave durante el siglo trece.

3. *Tomismo y escotismo*

Un tercer contraste o conflicto se produjo entre el tomismo y el escotismo. En cierto sentido, se trata de una continuación de la misma discusión pues Duns Escoto era franciscano y Tomás era dominico. No obstante, se trataba de un problema nuevo que implicaba el conflicto entre el intelecto y la voluntad como principios últimos. Para los dominicos, para el tomismo, es decir, para la racionalidad aristotélica introducida en la Iglesia por Tomás, el intelecto es el poder dominante. El hombre es hombre *qua* intelecto. Para la línea agustiniana que desemboca en Duns Escoto, la voluntad es el poder predominante que hace que el hombre sea hombre y Dios, Dios. Dios es, en primer lugar, voluntad, y sólo secundariamente es intelecto. La voluntad es el núcleo de la personalidad del hombre; el intelecto es secundario. El mundo es creado originariamente por la voluntad y por eso mismo es irracional y debe vérselo empíricamente. En un segundo nivel, tiene un orden intelectual, pero este orden nunca es definitivo y no podemos comprenderlo en términos deductivos. En el mundo moderno se reproduce el mismo conflicto cuando pensadores como Henri Bergson y Brand Blanshard, de Yale, presentan sistemas opuestos en términos de la voluntad y el intelecto.

4. *Nominalismo y realismo*

La cuarta tendencia de conflictos es la del nominalismo contra el llamado realismo. Si queremos comprender este conflicto debemos saber qué es el realismo. Para entender lo que es el realismo medieval, basta con traducirlo por "idealismo": El realismo medieval es lo que nosotros llamamos idealismo, si no pensamos en él en un sentido moral o epistemológico especial sino en términos de ideas o esencias de las cosas que tienen realidad o poder del ser. El realismo medieval es casi el opuesto exacto de lo que hoy llamamos realismo y lo que nosotros llamamos realismo es casi idéntico a lo que los medievales denominaban nominalismo. Para el hombre medieval, los universales, las esencias, la naturaleza de las cosas, la naturaleza de la verdad, la naturaleza del hombre, etc., son poderes que determinan aquello en lo cual se convertirá cada cosa individual, como un árbol, o cada hombre individual,

después de su desarrollo. Esto se podría llamar realismo místico o idealismo. *Universalia realia:* los universales son realidades: eso es el realismo medieval. Por supuesto que estos universales no son cosas en el espacio y el tiempo. Ese es un malentendido que permite rechazar con demasiada facilidad a los universales afirmando: "Nunca he visto la humanidad; sólo he visto a 'Pablo' y a 'Pedro'. Eso también lo sabía la gente de la Edad Media. Sin embargo, sostenían, todos los "Pablos" y los "Pedros" tienen narices, ojos, pies y un lenguaje. Ese es un fenómeno que sólo puede entenderse en términos del universal, el poder del ser, al cual llamamos humanidad y que hace posible que todo hombre llegue a ser un hombre con todas esas potencialidades. Dichas potencialidades pueden no estar desarrolladas o inclusive pueden estar destruidas, pero todo individuo las posee.

El nominalismo sostiene un punto de vista opuesto a éste. Lo único que existe es Pedro y Pablo, este árbol particular en la esquina de mi casa, y no la "arboreidad", el poder de la arboreidad, que hace que se convierta en un árbol. Aquí tenemos un ejemplo de la diferencia entre las formas de sentir. Si uno es un nominalista y mira un árbol, siente lo siguiente: "Esto es algo real, si me lo llevo por delante me lastimaré la cabeza". Pero también es posible que al mirarlo, uno se sienta sorprendido por el hecho de que con todas las semillas sembradas en la Tierra se desarrolle esta estructura particular de un árbol que crece y extiende sus ramas. Entonces en ese gran árbol se puede ver la "arboreidad" y no meramente un gran árbol. Y en Pedro y Pablo se puede ver no sólo a estos individuos en particular sino también la naturaleza del hombre, la humanidad, como un poder que permite que todos los hombres posean ese carácter. Se trata de una discusión muy importante que se desarrollaba, y se sigue desarrollando, en términos lógicos. Casi no pasa un día en el cual yo no luche contra el nominalismo sobre la base de mi forma de pensar comparativamente realista medieval, según la cual concibo el ser como poder del ser. Tal cosa representa un pecado contra el "espíritu santo" del nominalismo y, en consecuencia, está muy en contra del "espíritu no santo" del positivismo lógico y de muchos espíritus por el estilo. Libro esta lucha porque creo que, a pesar de que el realismo extremo es erróneo, es decir, aquel realismo contra el cual luchaba Aristóteles en Platón, que ve los universales como cosas espaciales que están en algún lugar del cielo, hay estructuras que se actualizan una y otra vez. De manera que puedo afirmar que el poder del ser siempre resiste al no-ser. Es por ello que creo que no podemos limitarnos a ser nominalistas, a pesar de que debemos mantener la actitud nominalista, la actitud de humildad frente a la realidad, de no pretender deducir la realidad.

La importancia inmediata del nominalismo fue lo que destruyó los universales. A estos no se los concebía únicamente en términos de conceptos abstractos sino también de grupos abarcadores tales como la familia, el Estado, los amigos, los artesanos, todos los grupos que preceden al individuo. Al mismo tiempo, el peligro del realismo medieval era que impedía que el individuo desarrollara sus potencias. De manera que el nominalismo fue una reacción importante, hasta tal punto que yo me atrevería a afirmar que sin él no se hubiera podido desarrollar la valorización de la personalidad en el mundo moderno —base real de la democracia. Si bien por lo general mantengo una actitud crítica con respecto a nuestro nominalismo, pondero su énfasis en el individuo completamente desarrollado y sus potencialidades, que mantiene bajo control cualquier peligro de que nos convirtamos en asiáticos. Frente a tal peligro, hay que ver el nominalismo medieval de manera tan positiva como la que sentimos hacia el realismo medieval. Este último sostiene los poderes del ser que trascienden al individuo: el primero conserva o enfatiza el valor del individuo. Debido a que se rechazó el realismo radical de principios de la Edad Media, Europa se salvó de convertirse en un continente asiático, es decir, de la colectivización. El hecho de que al final de la Edad Media se perdieran los universales tuvo como resultado la imposición del poder de la Iglesia sobre los individuos, convirtiendo a Dios mismo en un individuo que, en tanto tirano, impone leyes a otros individuos. Esa fue la distorsión provocada por el nominalismo, mientras que su contribución creativa fue la afirmación de lo personal. Por lo tanto, al leer sobre nominalismo y realismo en libros de lógica no debemos caer en el error de creer que se trata de un problema esencialmente lógico. Sin duda también hay que tratarlo en términos de la ciencia de la lógica pero, en realidad, se trata de la actitud frente a la realidad toda que se expresa también en el terreno lógico.

5. *Panteísmo y doctrina de la Iglesia*

El panteísmo tiene cierta relación con el realismo de la Edad Media. Se trata de la tendencia hacia la extinción total del individuo. Esto se cumplió de diferentes formas. En primer lugar, se expresó en lo que llamamos averroísmo. Averroes, el mayor filósofo árabe, afirmó que la mente universal que produce la cultura es una realidad en la cual participa la mente individual. No obstante, la mente individual no es algo independiente. Esto estaba en la línea de la actitud asiática y Averroes fue rechazado. En segundo lugar, el misticismo alemán del estilo de Meister Eckhart expresó elementos panteístas. Pudo disolver

todos los elementos concretos de la piedad medieval y condujo hacia la filosofía del Renacimiento. La Iglesia lo rechazó en nombre del Dios individual autoritario.

Ch. *LAS FUERZAS RELIGIOSAS*

Pasaremos a analizar las fuerzas religiosas de la Edad Media. La mayor de ellas, y la más fundamental, era la jerarquía. Esta representaba la realidad sacramental de la cual dependía la existencia de la Iglesia, el Estado y la cultura en su totalidad. Administraba la misa, que era el acontecimiento sacramental más importante. Por otra parte, se ocupó de educar a las tribus romano-germánicas que se incorporaron a la Iglesia en estado de barbarie. Al hacerlo, la jerarquía no sólo trató de influír sobre el individuo mediante el sacramento de la penitencia, sino también sobre la posición social de la realidad. El sacramento de la penitencia era el correlato del sacramento de la misa: la misa es objetiva, la penitencia es subjetiva. La jerarquía eclesiástica pretendía controlar el mundo. Los poderes civiles, o las jerarquías seculares, con el emperador en primer lugar, se resistieron y entraron en conflicto con la jerarquía eclesiástica. El emperador aspiraba a hacer, desde el punto de vista secular, lo mismo que trataba de hacer la Iglesia desde el religioso: establecer un cuerpo de vida cristiana secular, una vida que siempre es a la vez religiosa y secular, en lugar de tener dos terrenos separados como tenemos nosotros.

Al asumir funciones seculares, la Iglesia corría el riesgo constante de secularizarse ella misma. Otras fuerzas religiosas resistieron esta tendencia. Una de ellas fue el monasticismo. Este representa la negación del mundo sin compromiso alguno; sin embargo, dicha negación no era quietista. Era una negación que iba acompañada por una actividad cuya intención era la transformación del mundo: en el trabajo, la ciencia y otras formas de la cultura: arquitectura eclesiástica, edificios, poesía y música. Era un fenómeno muy interesante y tiene muy poco que ver con el monasticismo deteriorado contra el cual lucharon los reformadores y los humanistas. Por un lado, se trataba de un movimiento radical de renunciamiento al mundo dejando su control en manos del clero seglar. Pero por otro lado, no cayó en una forma mística del ascetismo o en una forma ritualista, como corría el riesgo de suceder en la Iglesia oriental. Se dedicaba a transformar la realidad.

Los monjes produjeron la gran cultura estética medieval. Inclusive en nuestros días, algunas de las órdenes monásticas representan la forma superior de la cultura dentro de la Iglesia Católica. Los benedictinos, en particular, han mantenido esta tradición hasta nuestros días.

167

Los monjes también eran los auténticos portadores de la ciencia teológica, quizá de toda ciencia. Los franciscanos y especialmente los dominicos produjeron los mejores teólogos. Otros monjes efectuaron trabajos agrícolas, irrigación de terrenos, secado de pantanos y toda clase de cosas que se necesitaban en ese momento en los países recién conquistados de Europa central y del norte donde se habían hecho conversiones. Estos grupos monásticos eran, como diríamos hoy, la vanguardia activa y asceta de la Iglesia. Eran libres para cumplir tareas culturales y, sin embargo, estaban ligados a los aspectos fundamentales de la Iglesia. Más adelante se intentó introducir este espíritu monástico en otros grupos. Podemos mencionar dos de ellos: los caballeros y los cruzados. Los primeros lucharon contra los paganos y conquistaron el este de Alemania. Si alguien quiere escuchar una generalización histórica, debe tener en cuenta que estas órdenes de caballeros que lucharon por la cristianización, y también la germanización, de Europa oriental hace mil años han sido conquistadas en el siglo veinte con la ayuda de los países cristianos de Occidente. Es decir, los grupos eslavos han recuperado lo que le quitaron las órdenes monásticas militares de la Edad Media y ahora se reprime el cristianismo en beneficio de la forma comunista de secularismo no-cristiano. Cuando, en el siglo veinte, especialmente en la conferencia de Berlín de 1945 Europa oriental fue entregada y se echó a la población alemana que había vivido allí durante mil años, se produjo un acontecimiento histórico universal, comparable en magnitud a las batallas de los caballeros en la Edad Media. Si vemos tal situación desde cierta perspectiva, percibiremos la importancia de esas órdenes medievales.

Las cruzadas y el espíritu de los cruzados que participaron en ellas, se pueden ver como el resultado de la introducción del espíritu monástico en la aristocracia inferior. Debían conquistar Palestina y el Imperio Bizantino de Oriente. Sin embargo, al final fueron rechazados.

El sectarismo fue otra fuerza religiosa. No debe vérselo desde un punto de vista dogmático como se suele hacer. Por supuesto que las sectas a veces tenían doctrinas extrañas y por esa razón abandonaban la Iglesia. Pero la verdadera razón era psicológica y sociológica y, en mucho menor medida, teológica. El sectarismo es la crítica a la Iglesia por el abismo que existe entre sus pretensiones y su realidad. Es el deseo de algunos grupos particulares de representar ideales de consagración, santificación y santidad. Es un intento de llevar a cabo alguna medida del radicalismo monástico en términos antijerárquicos. Hasta cierto punto, los movimientos sectarios eran laicos. Tal como indica el significado de la palabra *sectare*, se "cortaban" a sí mismos del cuerpo de la Iglesia. No obstante, la forma no-sectaria de introducir los ideales

monásticos a la vida secular, al menos en parte, fueron las *tertiarii*, las "órdenes terciarias". Había una primera orden de San Francisco (la orden para los hombres), una segunda orden para mujeres, las monjas, y luego se creó una tercera orden para los laicos. No ingresaban en un claustro ni eran célibes. Se sujetaban en parte a la disciplina de las órdenes monásticas y, en tanto tales, produjeron una especie de piedad laica que se hizo más poderosa hacia el final de la Edad Media y preparó el camino para la Reforma.

Luego debemos mencionar a los grandes individuos de la historia de la Iglesia en cuanto portadores de la piedad medieval. No fueron grandes individuos en el sentido renacentista. Antes, lo fueron en tanto representantes de algo objetivo: la "leyenda sagrada". Esta leyenda comienza con la Biblia y continúa a lo largo de todos los siglos. "Leyenda" no significa meramente "no histórico". Es una combinación de historia e interpretación que incluye relatos que se suelen relacionar con grandes individuos que no tuvieron, en realidad, ninguna conexión con ellos. Así, la historia legendaria es una historia de los representantes del espíritu de la Iglesia. Esto quería decir que el cristiano católico de la Edad Media era consciente de una continuidad a lo largo de toda la historia que se remontaba a la época bíblica, llegando inclusive hasta Noé y Adán en el período del Antiguo Testamento. Esta continuidad histórica estaba representada por grandes individuos que interesan, no como individuos, sino como representantes de la tradición y el espíritu en el cual vivía la gente de aquella época. Esto me parece más importante que el uso supersticioso de los individuos tal como se da, por ejemplo, en la oración a los que llegaron a ser santos. La leyenda sagrada era una realidad que, como la naturaleza, era algo dentro de lo cual uno vivía. Es una realidad en la cual la tradición viva se expresa simbólicamente. Quienes estudien el arte religioso verán que hasta Giotto las grandes figuras del arte medieval no son tanto individuos como representantes de la presencia divina en un acontecimiento, forma o carácter especial.

Otra de las fuerzas religiosas fueron las supersticiones populares de la vida cotidiana. Podemos llamar supersticiosas a las formas de la vida diaria si por "superstición" significamos la identificación de una realidad finita con lo divino. Estas supersticiones impregnan toda la Edad Media. Lo vemos en las reliquias de los santos o de la vida de Cristo, por ejemplo. Otra forma de superstición se expresaba en los milagros reiterados o en la actitud hacia los objetos sagrados que no se usaban tanto como algo que apuntaba hacia lo divino sino como poderes que contenían en sí a lo divino. El aspecto positivo de esta actitud fue que consagró la vida cotidiana. Permítaseme emplear una

imagen para demostrarlo. Tomemos una ciudad medieval, Chartres, por ejemplo. Lo que importa no es sólo su catedral, que hay que ver para comprender el medioevo, sino también la forma en que se eleva sobre una colina en el medio de una pequeña ciudad. Se encuentran en ella los símbolos de la vida cotidiana: la nobleza, los artesanos, los gremios y los distintos benefactores de la Iglesia. Toda la vida diaria está incluida dentro de las paredes de la catedral de manera consagrada. Cuando la gente entraba en ella, veía su vida cotidiana representada en la esfera de lo santo. Al abandonarla, llevaban con ellos la consagración que habían recibido en la catedral. Ese es el aspecto positivo. El negativo es que todo esto se expresa en formas supersticiosas de imágenes, esculturas, reliquias y toda clase de objetos sagrados de escaso valor.

Otro elemento muy importante de la vida del hombre medieval era la experiencia de lo demoníaco. Era algo real para ellos. La línea vertical que eleva a lo divino también hace descender a lo demoníaco. Y lo demoníaco es un poder que está presente en la catedral como algo que ya se ha conquistado. El exorcismo, la expulsión del demonio, era una de las prácticas diarias de la catedral. Al entrar en ella, uno se rociaba con agua bendita. Su efecto era purificar a la gente de las fuerzas demoníacas que traía de la vida corriente. El fin primordial del bautismo era el exorcismo de las fuerzas demoníacas antes de poder recibir el perdón de los pecados. Se ven figuras demoníacas sosteniendo el peso de las iglesias. Quizás este sea el símbolo supremo: el poder de lo divino conquista al poder de lo demoníaco en la vida de todos los días. Hacia el final de la Edad Media, cuando el Renacimiento se apartó del simbolismo y la realidad demoníaca de las postrimerías del mundo antiguo, el poder del demonio prevaleció contra lo divino en términos de ansiedad. La Iglesia de esa época vivía en un estado de ansiedad constante acerca de la presencia de lo demoníaco dentro de sí misma y de los demás. Ese es el trasfondo de los juicios a las brujas y, en parte, de la persecución de herejes. Es la base de la persecución demoníaca de lo demoníaco. No hay mejor descripción de estos juicios a las brujas. Es el sentimiento de lo "recóndito" en la vida que podía surgir en cualquier momento en muchos individuos bajo la forma de una ansiedad neurótica. Al principio, las Iglesias pudieron controlarlo, pero no al final de la Edad Media. Así fue como comenzaron las grandes persecuciones a los hechiceros, que eran más crueles y sanguinarias que las de los herejes. Como en toda persecución, detrás de esta actitud hostil hacia uno mismo y hacia los demás estaba el miedo, la terrible ansiedad del no-ser en términos de símbolos demoníacos.

D. *LA IGLESIA MEDIEVAL*

Es interesante comprobar que en los sistemas de los teólogos medievales no hay un lugar especial para la doctrina de la Iglesia. Ello indica, entre otras cosas, que la Iglesia era auto-evidente. Constituía el fundamento de toda la vida y no era el objeto de una doctrina especial. Por supuesto que en las controversias sobre la jerarquía, los sacramentos y la relación con el poder civil se desarrolló, implícitamente, una doctrina de la Iglesia.

Nuestra primera consideración es la siguiente: ¿Cuál era la relación de la Iglesia con el reino de Dios en el pensamiento medieval? Sobre la base de la respuesta a esta pregunta se pueden contestar todas las otras se acerca de la relación de la Iglesia con el poder secular, la cultura, etc. Su trasfondo es lo que dijimos sobre la interpretación de la historia hecha por Agustín. Debemos volver a ello a fin de comprender la situación.

En la interpretación agustiniana de la historia tenemos una identificación y una no identificación parciales de la Iglesia con el reino de Dios. Nunca se los identifica por completo porque Agustín sabía muy bien que la Iglesia es un cuerpo complejo. Está llena de gente que formalmente pertenece a ella pero que no pertenece en realidad. Por otra parte, identificaba a la Iglesia con el reino de Dios desde el punto de vista de las gracias sacramentales que están presentes en la jerarquía. Ahora bien, tanto la identificación como la no-identificación podían convertirse en el elemento más importante. Ese fue el problema constante de la Edad Media. La Iglesia, por supuesto, trató de identificarse con el reino de Dios en términos de las gracias jerárquicas. No obstante, es incorrecto pensar que cualquier personaje medieval, fuera teólogo, papa u obispo, identificaba su propia bondad o santidad con el reino de Dios. Siempre lo identificaba con su santidad sacramental, su poder sacramental objetivo. El carácter objetivo de esta realidad sacramental es decisiva para comprender el pensamiento medieval. Por otra parte, la Iglesia concreta era un cuerpo heterogéneo y los representantes de las gracias sacramentales estaban distorsionados. De manera que se podía atacar a la Iglesia desde este punto de vista. Las discusiones de la Edad Media se desarrollaban en una oscilación constante entre estos dos polos.

Junto con esto, en Agustín también había una identificación y una no-identificación parciales del Estado con el reino de la Tierra, que también recibía el nombre de reino de Satanás. La identificación parcial se basa sobre el hecho de que en la interpretación de la historia de Agustín los Estados son el resultado del poder compulsivo. Los

llamaba "Estados ladrones", Estados producidos por grupos de criminales que no eran vistos como tales porque eran lo suficientemente poderosos como para tomar los Estados en sus propias manos. Esta interpretación, que nos recuerda el análisis marxista del Estado, se contrapone, sin embargo, a la idea de la ley natural de que el Estado es necesario para reprimir los poderes pecaminosos que conducirían al caos si no se los controlara.

Aquí el énfsais podía ponerse ya sea en la identidad del Estado con el reino de Satanás, o al menos el reino del mundo pecaminoso, o en la no-identificación de ambos, acentuando la posibilidad de que el Estado tiene una función divina de restringir el caos. Todo esto sólo resulta comprensible en una época como la que le tocó vivir a Agustín. En esos momentos el Imperio Romano, y luego los reinos romano-germánicos, eran reinos de poder no-cristiano. Inclusive después que Constantino aceptó el cristianismo, prevaleció el mismo equilibrio de poderes y no se lo reemplazó por la substancia religiosa de la Iglesia. Más adelante, sin embargo, la situación cambió. Con la expansión del cristianismo hacia Occidente, la Iglesia se convirtió en la substancia cultural de la vida, el poder que determinaba todas las relaciones individuales, todas las expresiones del arte, el conocimiento, la ética, las relaciones sociales, la relación con la naturaleza y todas las otras formas de la vida humana. Agustín recibió y rechazó, en parte, la substancia antigua y lo que quedó fue sometido a los principios teonómicos de la Iglesia.

En tal situación ya no se podía afirmar que el Estado es el reino de Satanás pues ahora la sustancia del Estado es la Iglesia. De manera que surgió una nueva situación que tuvo consecuencias sobre la relación de la Iglesia con el Estado y también sobre este último. ¿Cómo se relacionaba el sistema germano con la Iglesia? Antes de que las tribus germánicas se convirtieran al cristianismo, tenían sistemas religiosos en los cuales los príncipes, los líderes de las tribus, representaban tanto el poder terrenal como el sagrado. Automáticamente representaban ambos reinos. Esto continuó en los Estados germanos en la medida en que el clero pertenecía a la orden feudal de esas tribus. Una figura como Hinchmar, el gran obispo de Rheims, Francia, representaba la protesta de un poder político sagrado —político y sagrado a la vez— contra la universalidad de la Iglesia. Los reyes germanos, que debían conceder poder político a los señores feudales más importantes, también debían entregar cierta cantidad de poder a los obispos, en tanto eran señores feudales de envergadura. La Iglesia daba el nombre de simonía a esta situación en relación con la historia de Simón que quiso comprar el poder divino. Esto estaba ligado al hecho de que los señores feudales

debían entregar algo por lo que recibían. Todo ello estaba relacionado con el sistema territorial de las tribus romano-germánicas, sistema que se oponía a la universalidad de la Iglesia.

De tres ámbitos provenía la oposición a los obispos feudales y reyes locales: 1) del clero menor; 2) de los Papas, especialmente Gregorio VII; 3) de las masas proletarias que eran antifeudales, en especial en el norte de Italia. El Papa usaba a los obispos menores que estaban más cerca que él del clero inferior para que en nombre del papado ofrecieran resistencia al clero feudal dentro de sus territorios. Esta situación fue la que condujo, por último, a la gran controversia entre Gregorio VII y Enrique IV. Se la suele considerar una lucha entre la Iglesia y el Estado, pero es erróneo. "Estado" en el sentido moderno, es un concepto del siglo dieciocho. De manera que cuando nos referimos al "Estado" en Grecia, Roma y la Edad Media debemos ponerlo siempre entre comillas. Lo que existía eran autoridades legales que contaban con poder político y militar.

El conflicto no se debía a que el Estado trataba de inmiscuirse en los derechos de la Iglesia, como sucedería con frecuencia más tarde. Se trataba de algo mucho más fundamental. Puesto que la Iglesia representaba la substancia espiritual de la vida cotidiana de todos los hombres, de todas las funciones, los oficios, el comercio, la profesión, no había separación entre ambos terrenos, como sucedió después de la Reforma. Había una realidad con diferentes facetas. Entonces, surgió el interrogante acerca de quién debía liderar esta realidad única. Debía haber una cabeza, y es peligroso tener dos. De manera que ambos bandos, el clero y los príncipes o los señores feudales aseguraban que eran los líderes de esta realidad. El "Estado" representado por el orden feudal era consciente de representar, también, el cuerpo cristiano en su totalidad. A su vez, la Iglesia, representada por el Papa, era consciente de desempeñar el mismo papel. Ambos lados reclamaban para sí la misma posición, posición que abarcaba tanto el reino secular como el religioso. El rey aspiraba y afirmaba ser el representante y el protector de toda la cristiandad. Esto fue particularmente cierto cuando el rey se convirtió en emperador germano y, por lo tanto, en continuador del Sacro Imperio Romano. Por otra parte, el papa Gregorio VII afirmaba lo mismo desde el terreno jerárquico. Hacía afirmaciones que superaban todo lo que se había hecho antes. Se identificaba con todos los obispos como obispo universal. Toda la gracia episcopal procede del Papa. En él estaba presente Pedro, y en Pedro está presente el mismo Cristo. No hay ningún obispo que no dependa del Papa en lo que se refiere a su poder episcopal sacramental. El Papa es el monarca universal dentro de la Iglesia. Pero fue aún más lejos: la Iglesia es el alma del cuerpo y el cuerpo es la vida

173

secular. Quienes representan la vida secular están ligados al representante de la vida espiritual tal como los miembros del cuerpo están ligados al ser interior que es el alma. Así como el alma gobernará a los miembros del cuerpo, el Papa regirá los reinos y todas las órdenes feudales.

Esto se expresó en la famosa doctrina de las "dos espadas". Hay dos espadas: la terrenal y la espiritual. Así como la existencia corporal está sujeta a la existencia espiritual, la espada terrenal del rey y de los señores feudales está sujeta a la espada espiritual del Papa. Por lo tanto, todo lo que existe sobre la Tierra debe estar sujeto al Papa de Roma. Esta era la doctrina del Papa Bonifacio VIII en quien quedaron expresadas de manera radical las aspiraciones papales. Los emperadores lucharon contra esta situación y se celebraron acuerdos. No obstante, en términos generales, prevalecieron los Papas; al menos mientras existió esta única realidad de la cristiandad acerca de la cual peleaban Papas y emperadores.

A pesar de todo, surgieron nuevas fuerzas en el transcurso de la Edad Media. Lo primero y principal fueron los Estados nacionales. Estos afirmaron su independencia tanto del Papa como del emperador. Detrás de ellos estaba el sentimiento de la nacionalidad. La importancia de Juana de Arco radicó en que en ella surgió por primera vez el nacionalismo francés y se opuso abiertamente al Papa. Al final de la Edad Media, los Estados nacionales habían usurpado buena parte del poder papal. Francia lideraba una vez más. Felipe el Hermoso trasladó el papado a Avignon, en Francia y el cisma consiguiente minó de manera radical la autoridad papal. Los príncipes y los reyes que adquirieron independencia y que crearon los Estados nacionales, eran, al mismo tiempo, señores religiosos. Así fue como surgió en Inglaterra la teoría de que el rey representa a Cristo para la Iglesia de Inglaterra, tal como el Papa es el vicario de Cristo.

Surgió otra teoría dirigida contra el Papa. Los obispos de estos Estados nacionales en desarrollo no querían ser meros súbditos del Papa; querían recuperar la posición que tenían los obispos en la época del Concilio de Nicea, por ejemplo. Desarrollaron la idea del *conciliarismo*: el concilio de los obispos es la autoridad suprema de la Iglesia. Esta noción se opone al *curialismo* (de *curia*, la corte papal): la corte papel es el poder monárquico que gobierna sobre Iglesia y Estado. Así, aliado a la reacción nacionalista contra el imperio y el papado, el conciliarismo fue un movimiento radical que amenazaba al Papa. En último término, sin embargo, el Papa contó con el poder necesario para destruir los concilios reformistas de Basilea y Constanza, donde había triunfado el conciliarismo durante algún tiempo. Las separaciones y escisiones nacionales de toda clase, más el deseo de las postrimerías

de la Edad Media de obtener la unidad a toda costa, posibilitaron que el eclesiasticismo y el monarquismo prevalecieran en la Iglesia de Roma.

También hubo movimientos importantes de crítica contra la Iglesia: los movimientos sectarios y laicos de fines de la Edad Media. El crítico más conspicuo de la Iglesia en el terreno teórico fue Guillermo de Ockham. Luchó por el Estado nacional germano contra la monarquía universal del Papa. El más efectivo, sin embargo, fue Wyclif, de Inglaterra. Criticó a la Iglesia existente desde el punto de vista de la *lex evangelica*, la ley evangélica, que se encuentra en la Biblia. Tradujo la Biblia y luchó contra la jerarquía, apoyado por el rey nacional. La relación entre el Papa y el rey de Inglaterra ya era precaria en aquella época. El Papa no logró convencer al rey de que persiguiera a Wyclif y sus seguidores.

Por último, la jerarquía (en tanto realidad universal) llegó a su fin en el movimiento revolucionario de la Reforma. Las Iglesias protestantes asumieron la forma de la Iglesia territorial que desde hacía tiempo se venía gestando bajo el poder de los príncipes. Al desaparecer el poder del Papa y de la jerarquía, la Iglesia carecía de una espina dorsal. De manera que el príncipe recibió el título de "obispo mayor". Ello significa que reemplazó a los obispos jerárquicos, sacramentales, y se convirtió en el administrador supremo dentro de la Iglesia. Todo ello en la condición de un miembro laico. Era el miembro laico predominante que podía mantener el orden dentro de la Iglesia. De este modo, las Iglesias protestantes se sometieron a los poderes terrenales y mantienen ese problema hasta el presente. En el luteranismo, fue el problema de la relación de la Iglesia con los príncipes, sus gabinetes y los gobiernos autoritarios. En los países calvinistas, y en los Estados Unidos, las clases sociales dominantes controlan la Iglesia y conforman su cuerpo administrativo.

E. *LOS SACRAMENTOS*

Desde el punto de vista de la vida religosa concreta, quizá los sacramentos fueran el elemento más importante en la historia de la Iglesia medieval. Si somos protestantes, al hablar de los sacramentos en la Edad Media, debemos olvidar todo lo que poseemos como experiencia inmediata de los sacramentos. En el medioevo, los sacramentos no eran cosas que sucedían en ciertas épocas del año y considerados meros actos relativamente solemnes. La predicación de la palabra no debía acompañar necesariamente a los sacramentos. Por esa razón, Troeltsch pudo llamar a la Iglesia Católica la mayor institución sacramental de la historia.

Dijimos antes que la Edad Media estaba dominada por un problema: tener una sociedad guiada por una realidad presente de carácter divino trascendente. Esto es diferente del período cuando se escribió el Nuevo Testamento. En ese momento, el problema era la salvación del alma individual. Es diferente de la época de Bizancio (alrededor de 450-950) cuando los misterios interpretan toda la realidad en términos del fundamento divino, pero no se cambia mucho. Es distinto del período post-renacentista, que culmina en el siglo diecinueve, cuando el mundo está guiado por la razón humana, por el hombre como centro de la realidad. También es distinto del período griego antiguo cuando la mente buscaba el Inmóvil eterno. Cada uno de estos períodos tuvo sus problemas especiales. El problema de la Edad Media fue el de un mundo (la sociedad y la naturaleza) en el cual lo divino está presente en formas sacramentales. A la luz de esto, nos podemos preguntar: ¿Qué significa "sacramental"? Significa toda clase de cosa en la historia de la Iglesia. Significa los hechos de Cristo, sus sufrimentos (las estaciones de la cruz), los Evangelios, que pueden llamarse sacramentos, los símbolos presentes en la Biblia. Significa el carácter simbólico de la arquitectura religiosa y todas las actividades que se desarrollan en la Iglesia. En pocas palabras, todo aquello en lo cual estaba presente lo santo. Ese era el problema de la Edad Media: que lo santo estuviera presente.

Los sacramentos representan el carácter objetivo de la gracia de Cristo, tal como está presente en el poder objetivo de la jerarquía. Todas las gracias —"gracias" puede traducirse como poderes substanciales del Nuevo Ser— están presentes en y por medio de la jerarquía. Los sacramentos son la continuación de la realidad sacramental básica de la manifestación de Dios en Cristo. En todo sacramento está presente una substancia de carácter trascendente. El agua, el pan, el vino, el aceite, una palabra, la imposición de las manos, todas estas cosas se convierten en sacramentos si se incorpora en ellas una substancia trascendente. Esta substancia es como un fluido que cura. Una de las definiciones del sacramento dice: "Contra las heridas producidas por el pecado original y actual, Dios ha instituido los sacramentos como remedios". Aquí se expresa con toda claridad, en términos médicos, lo que se quiere significar: el poder sanador se incorpora a las substancias.

La pregunta que se suele plantear en el protestantismo es cuántos son los sacramentos. Hasta el siglo doce había muchas actividades sacramentales. Nunca hubo demasiadas dudas acerca de cuáles eran los más importantes: el bautismo y la Cena del Señor. Tuvieron que pasar más de mil años de historia de la Iglesia para descubrir que son siete los sacramentos más importantes. Después de este descubrimiento, la palabra "sacramento" en un sentido especial, se restringió a esos siete. Ello no

ayuda a comprender el verdadero significado del sacramento. Debemos recordar el concepto universal del sacramento: la presencia de lo santo. Por lo tanto, las Iglesias celebran *sacramentalia* todo el tiempo. Son actividades en las cuales se experimenta de manera especial la presencia de lo divino. Hay muchas razones por las cuales hay siete sacramentos: tradicionales, prácticas, político-eclesiásticas, psicológicas y muchas otras. Hay siete sacramentos en la Iglesia de Roma; durante mucho tiempo fueron cinco. En las Iglesias protestantes hay dos. En algunos grupos, al menos de la Iglesia anglicana, hay teórica y prácticamente tres sacramentos. Pero el número no interesa. La cuestión es la siguiente: ¿Qué significa el pensamiento sacramental? Eso es lo que deben aprender los protestantes pues lo han olvidado.

En la Iglesia de Roma, los sacramentos más importantes son el bautismo y la eucaristía. También está presente la penitencia como centro de la piedad personal. Está la ordenación, que es el requisito indispensable para la administración de todos los otros sacramentos. El matrimonio, como control de la vida natural. La confirmación y la extrema unción son sacramentos de apoyo en la vida del individuo. Vemos, entonces, que la razón de ser de algunos de los sacramentos es "biográfica", mientras que otros brotan del establecimiento de la Iglesia.

Ahora bien ¿qué es un sacramento? Un sacramento es un signo visible, sensible, instituido por Dios como un medicamento en el cual, bajo una cosa visible, trabaja el poder de Dios sin que se lo vea. Las ideas fundamentales son las siguientes: institución divina, signo visible, medicamento (el símbolo médico es muy importante), el poder oculto de Dios bajo la cobertura de una realidad sensible. Un sacramento es válido si tiene una substancia material, una forma, es decir, las palabras mediante las cuales es instituido, y la intención del ministro de hacer lo que pretende la Iglesia. Estos tres elementos son necesarios. El signo (nosotros diríamos, el símbolo) contiene la materia. Por lo tanto, el sacramento posee causalidad: causa algo en el interior del alma, algo divino. Pero no posee causalidad última. Los sacramentos median la gracia. Siempre hay que traducir "gracia" como poder divino del ser o poder del Nuevo Ser, que justifica o santifica. Estas dos palabras son idénticas en el catolicismo mientras que son muy diferentes en el protestantismo. La gracia, o el poder divino del nuevo ser, es imbuida por los sacramentos en la esencia del alma, en su puro centro. Y la única forma de recibir la gracia justificante y santificante es por medio de los sacramentos. La sustancia que penetra en el centro del alma influye sobre las diferentes funciones del alma, o la mente, como diríamos nosotros. Por la gracia sacramental, el intelecto es empujado hacia la fe; la voluntad, hacia la esperanza y el ser todo, hacia el amor.

La afirmación esencial es que el sacramento es efectivo en nosotros *ex opere operato*, por su solo cumplimiento, no por alguna virtud. Hay un solo supuesto objetivo: la fe de que los sacramentos son sacramentos. Sin embargo, no se trata de fe en el sentido de una relación especial con Dios. Es una teoría "mínima". Quienes no resisten la gracia divina pueden recibirla a pesar de que no la merezcan, siempre que no nieguen que el sacramento es el medio de la gracia divina. La teoría del *ex opere operato* (por su solo cumplimiento) convierte al sacramento en un acontecimiento objetivo de características casi mágicas. Este fue el punto sobre el cual los reformadores fueron más radicales.

La vida entera estaba bajo el efecto de los sacramentos. El bautismo quita el pecado original; la eucaristía borra los pecados veniales; la penitencia borra los pecados mortales. La extrema unción quita lo que queda de los pecados antes de la muerte; la confirmación convierte al individuo en un soldado de la Iglesia; la ordenación lo introduce en el clero y el matrimonio en la vocación natural de esposo o esposa. No obstante, por encima de todos ellos está el sacramento de la misa. Es el sacrificio de Cristo que se repite todos los días en cada una de las Iglesias del mundo, en términos de la transustanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre. Este sacrificio es el fundamento de la presencia de lo divino y del poder sacramental y jerárquico de la Iglesia. De manera que éste era el sacramento de los sacramentos. Oficialmente, era una parte de la Cena del Señor pero objetivamente era y es el fundamento de todos los sacramentos pues en ella el sacerdote dispone del poder de producir a Dios, *facere deum*. Hacer a Dios a partir del pan y el vino es el poder fundamental de la Iglesia en la Edad Media.

La penitencia estaba en una especie de tensión con los demás sacramentos. Era el sacramento de la piedad personal. Se discutió mucho sobre ella. ¿Cuáles son las condiciones necesarias para el perdón de los pecados en el sacramento de la penitencia? Algunos la presentaban como algo muy fácil; otros, como algo más duro. Todos creían en la necesidad del arrepentimiento —suave o duro— y, por otra parte, en la de un sacramento. No obstante, ningún escolástico decía nada acerca de la relación entre el sacramento y el elemento personal. En este punto fue justamente donde estalló la Iglesia medieval: es decir, por la intensificación del aspecto subjetivo en el sacramento de la penitencia. Esa fue la experiencia de Lutero y lo que lo convirtió en el reformador de la Iglesia.

F. *ANSELMO DE CANTERBURY*

A continuación nos ocuparemos de dos hombres del siglo doce: Anselmo de Canterbury y Abelardo de París. La base de la obra teoló-

gica de Anselmo era idéntica a la de los escolásticos: la afirmación de que en las Sagradas Escrituras y en su interpretación por los santos padres está incluida toda la verdad, directa o indirectamente. Su frase, *credo ut intelligam* (creo *para* entender, no entiendo para *creer*) debe comprenderse a la luz de su forma de concebir la fe y la tradición. La fe no es creencia como acto especial de un individuo sino participación en la tradición viva. Esta tradición viva, la substancia espiritual en la cual uno vive, es el fundamento y la teología es la interpretación construida sobre él.

El contenido de la verdad eterna, de los principios de la verdad, se captan mediante la sumisión de nuestra voluntad al mensaje cristiano y la consiguiente experiencia que surge de dicha sumisión. Esta experiencia está dada por la gracia; no está producida por actividades humanas. Aquí adquiere importancia el término "experiencia". Debemos diferenciarla de lo que significa para nosotros en la actualidad, si es que significa algo, pues se usa con tanta amplitud que es muy cuestionable y prácticamente carece de sentido. Sea como fuere, en aquella época y en términos generales, experiencia no quería decir experiencia "religiosa": no existía tal cosa. Antes, quería decir participación en la verdad objetiva implícita en la Biblia y explicada con autoridad por los padres de la Iglesia. Todo teólogo debía participar en esta experiencia. Luego, puede convertirse en conocimiento, pero no necesariamente. La fe no depende del conocimiento pero el conocimiento depende de la fe. Aquí podemos usar la misma analogía que empleamos antes. La ciencia natural presupone la participación en la naturaleza, pero ésta no conduce necesariamente a la ciencia natural. Sobre esta base, la razón puede actuar con total libertad para transformar la experiencia en conocimiento. Anselmo fue un gran pensador especulativo en un momento cuando la palabra "especulación" no quería decir, todavía, dedicarse a mirar las nubes. Significaba, en cambio, analizar las estructuras básicas de la realidad.

El conocimiento basado en la experiencia conduce a un sistema. Aquí llegamos a una de las características del pensamiento medieval. Los pensadores medievales sabían que para pensar con coherencia debían hacerlo sistemáticamente. En el término "teología sistemática" que empleamos en nuestra enseñanza queda un resabio de esta comprensión de que el conocimiento debe tener las características de un sistema para ser consistente. Por otra parte, hoy se suele atacar a quien emplea la palabra "sistema", simplemente porque quiere pensar sistemáticamente y no de manera esporádica y fragmentaria. Sin embargo, la Iglesia no puede darse el lujo —cosa que sí puede hacer el pensador individual— de tener diferentes percepciones que no tienen nada que

ver entre sí o que inclusive se contradicen. Lo que sería incorrecto en la teología sistemática sería derivar consecuencias a partir de principios que carecen de base en la experiencia. No obstante, no es ese el sentido de "sistema". Su significado es el ordenamiento cognoscitivo de la experiencia de manera tal que sus contenidos no se contradigan entre sí y que se alcance toda la verdad. Còmo dijo Hegel con mucha razón, la verdad es el todo.

De modo que la razón puede elaborar todas las experiencias religiosas en términos racionales. Inclusive puede ocuparse de la doctrina de la Trinidad sobre la base de la experiencia. Dicho de otro modo, la razón autónoma y la doctrina de la Iglesia son idénticas. Una vez más, debemos comparar esto con nuestra relación con la naturaleza cuando decimos que la estructura matemática y la realidad natural se pertenecen. La razón matemática puede captar la naturaleza, ordenar y hacer comprensibles los movimientos y las estructuras naturales. De la misma forma, la razón teológica puede hacer comprensibles y relacionar entre sí a las distintas experiencias religiosas. Esa es la manera valiente con la cual Anselmo atacó los problemas de la teología. Al decir que hasta la Trinidad puede comprenderse en términos racionales, sigue la tradición agustiniana. Podemos llamarlo monoteísmo dialéctico: un monoteísmo en el cual el movimiento se ve en Dios mismo. Dios es un Dios vivo, por lo tanto, hay en él un "sí" y un "no". No hay una identidad muerta de Dios consigo mismo, sino una separación y una unión vivas de su vida consigo mismo. Dicho de otro modo, el pensamiento dialéctico puede comprender el misterio de la Trinidad. Ese misterio está incluido en la razón misma y no está contra ella. ¿Cómo podría estarlo si, según la teología clásica, Dios tiene la razón en sí mismo como su Hijo tiene el Logos? De manera que la razón es válida en cuanto se considera esencialmente a Dios y al mundo. La autonomía no queda destruida por el misterio. Por otro lado, esta autonomía no es algo vacío y formal. No vacía los misterios de la vida divina, se limita a señalarla en términos dialécticos. El contenido, la substancia y la profundidad de la razón es un misterio que ha aparecido en la revelación.

Esto significa que Anselmo no era autónomo en un sentido formal vacío, ni heterónomo en lo que se refiere a sujetar su razón a una tradición que no entendía y que era casi un misterio mágico. La actitud de Anselmo es lo que yo llamo teonómica. Se trata de un concepto que uso con frecuencia en mis trabajos y discusiones. Cuando alguien pregunta, "¿Qué quiere decir con teonomía?", uno puede responder: "La forma de filosofar de Anselmo, o Agustín, o..." —ahora titubeo antes de decirlo— "...la de Hegel". Lo menciono a pesar de la crítica que le hago. Esta forma teonómica significa reconocer el misterio del

ser, pero no creer que se trata de un elemento autoritario trascendente que nos es impuesto y opuesto, que destruye la razón. Ello significaría que Dios destruiría su Logos, que es la profundidad de toda razón. La razón y el misterio van juntos, como la substancia y la forma.

No obstante, en cierto momento me alejo de Hegel y sigo a Anselmo. En realidad, es más que un momento, se trata de un cambio total de enfoque: ¡el Logos se hace carne! Este no es un tema de la razón dialéctica. No es sólo dialéctico, no es sólo un misterio, sino algo paradójico. Aquí estamos en la esfera de la existencia, y la existencia está enclavada en la libertad de Dios y el hombre, en el pecado y la gracia. Aquí la razón sólo puede reconocer y no comprender. La esfera existencial, la razón misma, está gobernada por la voluntad y la decisión, no por la necesidad racional. Por lo tanto, puede convertirse en anti-razón, anti-estructura, anti-divina, anti-humana. Esto quiere decir que no es el misterio y la revelación lo que limitan la necesidad racional. La buena dialéctica conserva el misterio del ser; la mala, lo destruye. No obstante, más allá del misterio y la dialéctica hay algo paradójico. Ello significa que a pesar de que el hombre se ha contradicho y siempre lo hace, existe una posibilidad de superar esa situación porque ha aparecido una nueva realidad bajo las condiciones de la existencia y la ha conquistado. ¡Esa es la paradoja cristiana! Es muy importante no crear un abismo entre el misterio divino y el Logos divino. La Iglesia ha afirmado una y otra vez que van juntos. Si negamos que la estructura de la razón se adecua al misterio divino, ejercemos un pensamiento completamente dualista. En ese caso, Dios estaría escindido en sí mismo.

El pensamiento teonómico de Anselmo está expresado en sus famosos argumentos sobre la existencia de Dios. En realidad, yo prefiero llamarlos sus supuestos argumentos sobre la supuesta existencia de Dios porque quiero demostrar que no son "argumentos" ni demuestran la "existencia" de Dios. A pesar de ello, hacen algo mucho más positivo. Hay dos argumentos, el cosmológico y el ontológico. El primero aparece en su *Monologion*; el segundo, en su *Proslogion*. Quiero probar que estos argumentos no demuestran la existencia de un elemento desconocido o dudoso de la realidad, inclusive si recibe el nombre de "Dios". Son algo muy distinto.

El argumento cosmológico dice lo siguiente: Tenemos ideas del bien, de lo grande, de lo hermoso, del árbol. Estas ideas se realizan en las cosas. Encontramos la belleza, la bondad y la verdad en todos lados, en diferentes medidas y grados, por supuesto. No obstante, si queremos decir que algo tiene una medida mayor o menor de participación en la idea de lo bueno o de lo verdadero, debemos suponer la

idea misma. Puesto que es el criterio de medida, ella misma no está sujeta a grados y medidas. El bien mismo, o el bien incondicionado —ser o belleza— es la idea que está siempre supuesta. La condición y la relatividad implican y presuponen algo absoluto e incondicionado. Ello significa que el sentido de lo incondicionado y lo condicionado son inseparables. Si analizamos la realidad, especialmente la propia, siempre descubrimos en nosotros mismos elementos finitos, inseparablemente unidos a algo infinito. Por conclusión se llega de lo condicional a lo incondicional, pero da lugar al análisis que muestra que ambos elementos se corresponden. La realidad, que por su propia naturaleza es finita, apunta a lo infinito al cual pertenece lo finito y del cual está separado.

Esta es la primera parte del argumento cosmológico. Hasta aquí, se trata de un análisis existencial de la finitud y en esa medida es bueno y verdadero y es la condición necesaria para toda filosofía de la religión. De hecho, es *la* filosofía de la religión. Sin embargo, esta idea se combina con un realismo metafísico que identifica los universales con los grados del ser. Como dijimos antes, el realismo medieval atribuye poder del ser a los universales. De este modo, se elabora una jerarquía de conceptos en la cual lo incondicionalmente bueno y grande, y el ser, no es sólo una cualidad ontológica, sino que se convierte en una realidad óntica, *un* ser además de otros. El ser supremo es el más universal. Debe ser uno; de lo contrario, se podría encontrar otro. Debe abarcar todo. Dicho de otro modo, el significado o la cualidad de lo infinito se convierte en un ser infinito superior, el ser supremo o incondicionalmente bueno y grande. El argumento es correcto mientras se trata de una descripción de la forma en la cual el hombre enfrenta la realidad, es decir, en cuanto finito, que implica, y a la vez está excluido, de lo infinito. Es dudoso y genera una conclusión vulnerable si se supone que conduce hacia la existencia de un ser supremo.

En el *Proslogion*, Anselmo mismo critica este argumento pues comienza con lo condicionado y lo convierte en la base de lo incondicionado. Su crítica es acertada con respecto a la segunda parte del argumento pero no en lo que se refiere a la primera. En ésta no basa lo infinito sobre lo finito sino que analiza lo infinito dentro de lo finito. Sin embargo, Anselmo quería algo más que esto. Buscaba un argumento directo que no necesitara del mundo para encontrar a Dios. Quería hallar a Dios en el pensamiento mismo. Antes de que el pensamiento salga de sí mismo hacia el mundo, debe tener la certeza de Dios. Eso es lo que expreso cuando hablo de pensamiento teonómico.

El argumento es el siguiente; resulta difícil seguirlo pues es muy escolástico y está muy lejos de nuestras formas de pensar. Anselmo dice: "Hasta el necio está convencido de que hay algo en el intelecto que es

lo más grande que se puede pensar pues apenas lo escucha, (el necio) lo entiende. Y todo lo que se entiende está en el entendimiento. Y, sin duda alguna, aquello que es lo más grande que se puede pensar no puede estar solamente en el intelecto. Si estuviera únicamente en el intelecto, se podría pensar que también está en la realidad, que es más. Por lo tanto si aquello que es lo más grande que se puede pensar está solamente en el intelecto, se puede pensar en algo superior a él. Pero ello es ciertamente imposible. Por lo tanto, fuera de toda duda, lo más grande que se puede pensar existe tanto en el intelecto como en la realidad. Y ese sois Vos, nuestro Señor". Ahora bien, esta última oración es notable. No he leído nada semejante en todos los tratados lógicos de los últimos siglos. Después de pasar por las argumentaciones lógicas más elaboradas, concluye con. "Y ese sois Vos, nuestro Señor". Eso es lo que yo llamo teonomía. No es un pensamiento que permanece autónomo en sí mismo sino que se dirige de manera teonómica a la relación de la mente con su fundamento divino.

Ahora intentaré hacer un análisis detallado del significado de este argumento.

1) Hasta el necio —el necio del Salmo 53 que dice en su corazón, "No hay Dios"— comprende el significado de la palabra "Dios". Entiende que el supremo, el incondicionado, es concebido en el término "Dios".

2) Si entiende el significado de Dios como algo incondicionado, se trata de una idea que existe en la mente humana.

3) No obstante, hay una forma superior del ser, es decir, el ser que no solamente es en la mente humana sino también en el mundo real fuera de la mente humana.

4) Puesto que el ser tanto dentro como fuera de la mente humana es superior al ser únicamente en el intelecto, debe atribuirse a lo incondicionado.

Cada paso de este argumento es de una naturaleza tal que se lo puede refutar con facilidad y eso fue lo que se hizo inclusive en la época de Anselmo. Una de las objeciones que se le puede oponer es que el argumento sería igualmente válido para cualquier cosa suprema, por ejemplo, para una isla perfecta. Es más perfecto existir en la realidad que sólo en la mente. Por otra parte, el término "ser en la mente" es ambiguo. Significa ser pensado, ser intencional, ser un objeto de la intencionalidad del hombre. El "en" es metafórico y no hay que tomarlo en un sentido literal.

A la primera crítica, Anselmo respondió que una isla perfecta no es un pensamiento necesario. El ser supremo, o lo incondiconado, en

cambio, es un pensamiento necesario. A la segunda crítica podía responder que lo incondicionado debe superar la separación entre la subjetividad y la objetividad. No puede ser sólo en la mente: el poder del sentido de lo incondicionado debe superar el sujeto y el objeto, abarcando a ambos. Si Anselmo hubiera respondido de este modo, se hubiera abandonado la forma falaz del argumento. En ese caso no se trataría de un argumento que postula un ser supremo, sino de un análisis del pensamiento humano. En tanto tal, expresa lo siguiente: Debe haber un punto en el cual la necesidad incondicionada del pensamiento y el ser son idénticos; de lo contrario, no existiría la certeza, ni siquiera aquel grado de certeza que siempre presupone el escéptico. Se trata del mismo argumento de Agustín de que Dios es la verdad y la verdad es el supuesto que hasta el escéptico reconoce. De manera que Dios es idéntico a la experiencia de lo incondicionado como verdadero, hermoso y bueno. Lo que hace en realidad el argumento ontológico es analizar en el pensamiento humano algo incondicionado que trasciende la subjetividad y la objetividad. Esto resulta necesario: de lo contrario, la verdad es imposible. La verdad da por supuesto que el sujeto que conoce la verdad y el objeto conocido están, de alguna manera, en el mismo lugar.

Sin embargo, resulta imposible deducir una existencia separada a partir de este análisis. Esto se refiere a la segunda parte del argumento. Aquí no podemos seguir el realismo medieval. El denominado argumento ontológico es una descripción fenomenológica de la mente humana en la medida en que dicha mente apunta necesariamente hacia algo que está más allá de la subjetividad y la objetividad y hacia la experiencia de la verdad. Si uno va más allá de esto, se expone a una crítica devastadora como lo demuestra la historia del argumento ontológico. Dicha historia depende de la actitud hacia la forma o el contenido. Si se enfatiza el *contenido*, como hicieron todos los grandes agustinianos y franciscanos hasta Hegel, el argumento resulta aceptable. Si lo que se acentúa es la *forma*, como hicieron pensadores de renombre desde Tomás de Aquino hasta Kant, el argumento no puede mantenerse en pie. Resulta interesante destacar que se trata de un argumento que ha continuado desde Platón hasta nuestros días. Su formulación más clásica es la de Anselmo.

¿Cómo puede ser que los mayores pensadores no se pongan de acuerdo acerca de este argumento? No se puede decir que Tomás fuera más inteligente que Agustín, y Kant que Hegel o viceversa. Todos ellos son mentes privilegiadas y, sin embargo, se contradicen. ¿Cómo se puede explicar el fenómeno de que los mayores pensadores lo rechacen y lo acepten con pasión? La única explicación es que cada uno ve un aspecto diferente. Quienes lo aceptan tienen en cuenta el hecho de que

en la mente humana existe, a pesar de su carácter finito, algo incondicionado. La dscripción de este elemento incondicionado no es un argumento. Me cuento entre quienes afirman el argumento ontológico en este sentido descriptivo. Por otra parte, personas como Tomás, Duns Escoto y Kant lo rechazan porque dicen que la conclusión no es válida. Y, sin duda alguna, tienen razón. Intento encontrar una salida a este conflicto histórico —cuyas consecuencias son más graves de lo que indica su formulación escolástica— demostrando que cada sector está haciendo algo distinto. Quienes lo sostienen tienen razón al afirmar que, inclusive antes de que se vuelva hacia el mundo exterior, la mente humana posee en su interior una experiencia de lo incondicionado. Sus opositores están en lo cierto al afirmar que la segunda parte del argumento no es válida porque no puede llevar a *un* ser supremo que existe. El argumento de Kant en el sentido de que del concepto no se puede derivar la existencia es absolutamente válido. De manera que podemos decir: Nunca se ha anulado la intención de Anselmo: convertir a la certeza de Dios en algo independiente de cualquier encuentro con nuestro mundo y ligarla exclusivamente a nuestra autoconsciencia.

Me atrevería a afirmar que en este momento se produce la separación de los dos caminos de la filosofía de la religión. Uno de ellos concibe la cultura, la naturaleza y la historia con una concepción teonómica, es decir, sobre la base de una percepción de lo incondicionado. Creo que esta es la única filosofía de la religión *posible*. El otro concibe todo esto —la naturaleza, la historia y el yo— en términos de algo que se da afuera y a partir de lo cual, mediante un análisis progresivo, se podría llegar en último término, a la existencia de un ser supremo llamado Dios. Esa es la forma que rechazo. Creo que se trata de una causa perdida y que, en última instancia, es nocivo para la religión. En términos religiosos podría afirmar que, donde Dios no es el *prius* de todas las cosas, no se lo puede alcanzar. Si uno no empieza con El, no puede llegar a El. Eso fue lo que sintió Anselmo al percibir el carácter incompleto del argumento cosmológico.

Anselmo también es famoso dentro de la teología por la aplicación de sus principios a la doctrina de la expiación. En su obra, *Cur Deus Homo?* (¿Por qué un Dios-hombre?), intenta comprender el carácter racionalmente adecuado del sufrimiento substitutivo de Cristo en la obra de salvación. Los pasos de la doctrina son los siguientes:

1) El pecado humano viola el honor de Dios. Es necesario, en función de su honor, que reaccione de manera negativa.

2) Hay dos reacciones posibles: el castigo, que significaría la separación eterna de Dios, o la satisfacción, dar una satisfacción a Dios

de manera que pueda pasar por alto los pecados. En su misericordia, Dios ha decidido resolver el problema de esta segunda forma.

3) El hombre es incapaz de cumplir con esta satisfacción porque debe hacer lo que puede de cualquier manera, y no puede ir más allá de ello. Por otra parte su culpa es infinita, lo cual hace imposible que el hombre, por su naturaleza, resuelva el problema. Dios es el único que puede satisfacerse a sí mismo.

4) Por otra parte, siendo que el pecador es el hombre, es él quien debe dar la satisfacción, no Dios. Por lo tanto, debe hacerlo alguien que sea a la vez Dios y hombre; que *pueda* hacerlo, en tanto Dios, y que *deba* hacerlo en tanto hombre. El único que puede hacerlo es el Dios-hombre.

5) Sin embargo, el Dios-hombre no podía dar satisfacción por medio de sus acciones, puesto que debía cumplirlas, de todos modos, por su obediencia total a Dios. Sólo podía hacerlo mediante sus sufrimientos, pues no tenía que sufrir siendo que era inocente. De manera que el sacrificio voluntario es la manera en la cual Cristo da satisfacción a Dios.

6) Si bien nuestro pecado es infinito, este sacrificio —al estar hecho por Dios mismo— es infinito. Posibilita a Dios para dar a Cristo lo que ahora merece en vista de su sacrificio, es decir, la posesión del hombre. Cristo mismo no necesita nada. Lo que necesita y quiere tener es el hombre, de manera que Dios le da el hombre.

Detrás de este pensamiento legalista y cuantitativo hay una idea muy profunda: el pecado ha producido una tensión en Dios mismo. Esa tensión era algo que se sentía. La teoría de Anselmo llegó a ser tan popular porque todo el mundo sentía que a Dios no le resultaba fácil perdonar el pecado, tal como a nosotros no nos resulta fácil aceptarnos. Sólo es posible en el acto del sacrificio, de la negación de sí. En ello yace el poder de esta doctrina de la obra expiatoria de Cristo. La Iglesia nunca convirtió a la doctrina de Anselmo en dogma. Se ha abstenido de hacer algo semejante con mucha sabiduría pues no existe una teoría absoluta de la expiación. Veremos que Abelardo, Orígenes y otros tienen diferentes teorías de la expiación. La Iglesia nunca ha tomado una decisión al respecto pero es evidente que prefirió la de Anselmo, probablemente porque era la que tenía raíces psicológicas más profundas. Se trata del sentimiento de que debemos pagar un precio por nuestra culpa; como nosotros no podemos pagarlo, debe hacerlo Dios.

Luego surgió la pregunta: ¿Cómo puede participar el hombre? La mente jurídica de Anselmo no podía dar una respuesta. En ese

momento. Tomás de Aquino dijo lo siguiente: La unión mística de la cabeza y los miembros, de Cristo y la Iglesia, es la que nos permite participar en todos los pasos de Jesús.

G. *ABELARDO DE PARIS*

Hemos analizado a Anselmo de Canterbury como un típico pensador teonómico. Nos referimos a teonómico en dos sentidos: que no aplasta la razón con la autoridad heterónoma y que no la deja vacía e improductiva sino que la llena de la substancia divina tal como está dada a través de la revelación, la tradición y la autoridad. Anselmo representa el polo más objetivo del pensamiento medieval. Es objetivo en el sentido de que para él la tradición es el fundamento dado, pero no excluye un pensamiento y una búsqueda personal intensos. En Abelardo de París, en cambio, tenemos un representante del aspecto subjetivo. No debemos interpretar como "subjetivo" algo propio de la voluntad sino algo que se incorpora a la vida personal como una realidad subjetiva. Es lamentable que las palabras "objetivo" y "subjetivo" se hayan tornado tan indefinidas y distorsionadas en todos los sentidos. No debemos creer que si algo es objetivo, es por ello real y verdadero, mientras que si es subjetivo, es un producto de la voluntad. Aquí "objetivo" se refiere a la realidad de la substancia dada por la Biblia, la tradición y la autoridad. "Subjetivo" se refiere a algo que se incorpora a la vida personal y, en tanto tal, se lo experimenta y analiza.

Abelardo fue un filósofo y teólogo del siglo doce, que vivía a la sombra de la Catedral de Nôtre Dame en París. La subjetividad que caracteriza su actitud espiritual y su carácter, se manifiesta en los siguientes puntos:

1) Era un entusiasta del pensamiento dialéctico. Mostraba el "sí" y el "no" en todas las cosas. Sentía un profundo desprecio por aquellos que aceptan los misterios de la fe sin comprender las palabras que los expresan. No pretendía derivar los misterios a partir de la razón sino hacerlos comprensibles a ella. Por supuesto que siempre existe el peligro de vaciar el misterio, pero se trata de un peligro inherente al pensamiento mismo. El pensamiento destruye el carácter inmediato de la vida de manera inevitable una vez que uno se embarca en él. El interrogante es si se puede reestablecer una inmediatez superior. Esto rige también para las conferencias teológicas que escuchan ustedes aquí. El hecho de escucharlas es peligroso. Por esa razón, algunas de las personas más fundamentalistas sentirían mucho temor si sus futuros teólogos se educaran en un lugar como el Seminario Teológico Unión

en Nueva York. Aquí se aprecia el pensamiento dialéctico, igual que Abelardo. Sin embargo, si no se corre este riesgo, la fe nunca podrá convertirse en un poder verdadero.

2) Abelardo representa el pensamiento propio de la jurisprudencia que Tertuliano introdujo en el cristianismo occidental. Podríamos decir que fue el abogado que defendió el derecho de la tradición demostrando que las contradicciones de sus fuentes —que son innegables— tienen solución. Al hacerlo, apoyaba a la Iglesia. Sin embargo, es por demás evidente que la misma dialéctica que sirve para defender también puede servir para atacar. Algunos de los teólogos tradicionales percibieron este peligro en la dialéctica, antes de que se concretara. Por esa misma razón, algunos teólogos más o menos ortodoxos no aprueban la apologética. Los mismos medios que se emplean para defender al cristianismo pueden usarse en su contra.

3) Abelardo era una persona que reflexionaba mucho sobre sí mismo. Esto era algo casi novedoso en una época tan objetiva, en el sentido de que estaba relacionada con los contenidos y no con uno mismo. En Abelardo no sólo había un compromiso con la verdad o la bondad sino, a la vez, con una reflexión sobre su compromiso. Todos nosotros sabemos en qué consiste esto: sentimos arrepentimiento y reflexionamos sobre este sentimiento. Tenemos una experiencia de fe, y reflexionamos sobre la experiencia. Esto es algo propio de la modernidad y apareció por primera vez con Abelardo. Desde esta perspectiva nos resulta fácil comprender su famosa autobiografía, *Historia Calamitatum* (Historia de mis calamidades). El título está en la misma línea que las *Confesiones* de Agustín, pero la diferencia importante radica en que su autoanálisis no está hecho ante Dios, como en el caso de Agustín. Es un autoanálisis hecho en relación consigo mismo, con sus experiencias. El título revela el peligro en el cual vivimos todos en cuanto somos hombres modernos. Cuando Agustín hablaba de confesiones se relacionaba con Dios al mirarse a sí mismo. Si nosotros hablamos de "desgracias" o "calamidades", siempre persiste un sentimiento de resentimiento y eso es una señal de la subjetividad. En Abelardo, esto estaba apoyado por su tremenda ambición, su falta de consideración por los demás, como sus maestros, por ejemplo, y sus reiterados ataques a las autoridades.

4) Esta subjetividad también se ve en el campo del sentimiento. Abelardo fue uno de los que descubrió ese campo como una esfera especial. Un ejemplo de ello fue su romance con Eloísa, acontecimiento con toda la tragedia y la grandeza de la forma romántica del amor a pesar de que sucedió mucho antes de su desarrollo en el romanticismo.

Representa el descubrimiento del *eros* contra dos cosas predominantes hasta ese momento: la autoridad paternalista y la sexualidad más lisa y llana. Esta no tiene nada que ver con la relación personal, era algo que la Iglesia había permitido y limitado y se usaba como un elemento de la familia paternalista. Frente a ello, en el romance de Abelardo y Eloísa tenemos una relación en la cual se unen la dimensión sexual y la espiritual. Se trataba de algo nuevo y amenazador en un momento en que las tribus bárbaras recién estaban recibiendo educación y aceptaban el evangelio cristiano. Se podría decir que Abelardo se adelantó a su tiempo.

El libro de Abelardo, *Sic et Non* (Sí y no), usa un método dialéctico anterior a su autor. Provenía de la literatura canónica (la literatura sobre la ley sagrada) de la jurisprudencia eclesiástica. Los abogados papales intentaban armonizar los decretos de los distintos Papas y sínodos. El problema práctico era que el Papa y sus consejeros tenían que tomar decisiones y querían que éstas se basaran sobre la tradición de la ley. De manera que resultaba necesario armonizar la ley. Sin embargo, las decisiones dogmáticas de los Papas y los sínodos formaban parte de la ley canónica de manera que también había que armonizarlas mediante el "sí y no". La intención de Abelardo al escribir su libro fue armonizar las doctrinas y no mostrar diferencias dogmáticas para provocar dudas y escepticismo. Por el contrario, pretendía demostrar que la tradición mantiene una unidad que puede comprobarse mediante los métodos de armonización. Las autoridades de la Iglesia también aceptaron esta parte de su pensamiento porque les resultaba necesario. De hecho, todos los escolásticos aceptaron el método del "sí y no" de Abelardo. Formulaban preguntas, postulaban enfoques diferentes ante las respuestas, discutían esos enfoques y, por último, llegaban a una decisión.

El primer paso de este método es el intento de ocuparse históricamente de los textos de los padres, los sínodos, los decretos y la Biblia. Había que preguntarse si los textos en cuestión eran auténticos. Además, había que señalar en qué situación histórica y bajo qué condiciones psicológicas se habían redactado. Era necesario examinar cualquier cambio en los textos. Había que investigar y describir la esfera y la configuración en la cual se dan esos cambios en el mismo autor. Una vez que se ha cumplido con todas estas condiciones, se puede demostrar que lo que aparecía como contradicciones no eran tales sino que se trataba de formas diferentes de expresar la misma idea. Sucede con frecuencia en la historia del pensamiento que las afirmaciones resultan contradictorias entre sí solamente cuando se las presenta como afirma-

ciones aisladas, extraídas de la *Gestalt*, la estructura, a la cual pertenecen. Si bien se presentan como contradictorias, puede suceder que expresen exactamente lo mismo.

El segundo paso es la elaboración del sentido literal de una palabra: la tarea filológica. Esto puede conducir al descubrimiento de diferentes sentidos de una palabra, inclusive en el mismo autor. Siempre descubro la centralidad del problema semántico en mis propias conferencias. Si usamos palabras como "fe" o "Hijo de Dios", tienen tantos sentidos como personas haya en la sala, y cada uno de ellos presenta un matiz diferente. Ahora bien, podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿Presenta algún peligro este método de análisis semántico? o, en términos más generales, ¿hasta qué punto se puede aplicar el cálculo lógico, la purificación y la reducción semántica a los contenidos del mensaje cristiano? En ese caso, yo respondería que no existe la posibilidad absoluta de aplicarlo pues cuando nos ocupamos de las cosas existenciales de la vida cada palabra tiene un filo que la convierte en lo que es, le da su color y su poder. Si se lo quitamos, nos quedamos con un hueso, un hueso conceptual, sin carne ni piel. Por eso no me convencen las críticas de los positivistas lógicos, a pesar de mi interés en la semántica. Creo que si pudieran hacer todo lo que se proponen, cada palabra que pertenece a terrenos como la teología, la metafísica, la ontología, la teoría del arte o la historia, perdería su sentido total y quedaría reducida a signos matemáticos de los cuales escapa el verdadero poder y el significado de tales palabras.

El próximo paso es la aplicación de la autoridad de la Biblia como criterio último. Esto parece muy protestante, como gran parte del biblicismo de la Edad Media, pero no lo es. Abelardo no hablaba a partir de una experiencia nueva de la Biblia, como sucedería luego con Lutero. Más bien se trataba de la aplicación de la Biblia como una ley, como el último juez legal. Esto es muy distinto de la interpretación protestante de la Biblia en cuanto lugar donde se puede encontrar el mensaje de la justificación. En Abelardo, la relación legal con la tradición no es igual al tradicionalismo creativo de Anselmo. A pesar de ser menos dialéctico que Abelardo, Anselmo era más creativo e inclusive más arriesgado y, al mismo tiempo, experimentaba una mayor sensibilidad hacia la substancia de la tradición.

Abelardo manifiesta su subjetividad en todas sus doctrinas, sean éticas o teológicas. Su doctrina de la autonomía ética está ligada a la razón subjetiva. Fue un predecesor de Kant, a pesar de la inmensa diferencia en el tiempo y la situación. Enseñaba que el acto en sí no es malo ni bueno sino que la intención lo convierte en lo uno o lo otro. Kant expresó la misma idea: nada es bueno excepto una voluntad buena.

Así, para Abelardo el acto en sí es indiferente: lo decisivo es la intención. "El mérito consiste en la intención". Por lo tanto, lo que nos convierte en pecadores no es la naturaleza misma, ni siquiera el deseo, sino la intención, la voluntad. Los contenidos de un sistema moral no son importantes, lo que interesa es si la conciencia los cumple o no. Esos contenidos siempre son cuestionables cuando se los aplica a una situación concreta. Nunca se los puede tomar como algo absoluto, es la conciencia la que debe funcionar como guía. El bien perfecto es, por supuesto, la correspondencia exacta entre la norma objetiva y la intención subjetiva, siempre que la conciencia muestre lo que está bien. Pero suele suceder lo contrario. Cuando es así, lo mejor es obedecer, a nuestra conciencia, inclusive si objetivamente está equivocada. Dice: "El único pecado es actuar contra nuestra conciencia". En cierto sentido, hasta Tomás de Aquino aceptó esta noción. Este último afirmó: Si un superior de mi orden, a quien he jurado obediencia, me pide que haga algo que va contra mi conciencia, no lo haré, a pesar de tener la obligación de obedecerle. Se consideraba a la conciencia como juez supremo, a pesar de que podía estar objetivamente equivocada. Estas fórmulas anticipaban a los protestantes y a Kant pero no podían funcionar en la época de Abelardo porque no prestaba atención al elemento educacional. Si se dice a las masas ignorantes que deben obedecer a sus conciencias, pero carecen de normas objetivas suficientemente estrictas, se perderán. En este sentido, como en muchos otros, Abelardo anticipó ideas que luego se actualizarían: en la Francia del siglo dieciocho, por ejemplo.

Abelardo negaba que todos hubieran pecado en Adán. El pecado no es sensual sino un acto de la voluntad. No hay pecado sin el consentimiento de la voluntad y puesto que no acordamos con nuestra voluntad cuando Adán pecó, no se trata de un pecado para nosotros. Aquí vemos cómo, exactamente igual que en el siglo dieciocho, la subjetividad anula la doctrina del pecado original pues dicha doctrina muestra el lado trágico del pecado, el aspecto objetivo y no el personal, subjetivo.

En la cristología, Abelardo acentuaba la actividad humana de Cristo y negaba de manera tajante que Cristo fuera un Dios transformado, un Logos o un ser divino superior. Para él, lo fundamental es la actividad personal de Cristo, no su origen ontológico en Dios.

Los protestantes lo conocen y lo citan sobre todo por su idea de la salvación. Vimos antes que en su doctrina de la expiación Anselmo establece un pacto entre Dios y Cristo en vista de la situación producida por el pecado humano. Para Abelardo, sin embargo, lo que resulta visible en la cruz de Cristo es el amor de Dios: eso produce nuestro amor. Lo que posibilita el perdón de Dios no es un mecanismo objetivo

entre poderes trascendentes, como en el caso de Anselmo, sino el acto subjetivo del amor divino que evoca en nosotros amor hacia El. La salvación es la respuesta ética del hombre, en el sentido de algo personal, al acto perdonador del amor divino. Esta es una de las clases de la doctrina de la expiación. Se trata de una doctrina de la expiación que se centra en el núcleo de la vida personal. Se deja de lado el mecanismo de la expiación mediante un sufrimiento substitutivo. La doctrina de Anselmo se encuentra en el terreno mitológico dentro del cual Cristo y Dios negocian entre sí. Cristo ofrece un sacrificio y recibe algo de Dios como recompensa. En este sentido, Abelardo es pre-protestante y pre-autónomo. Se trata de la subjetividad en el sentido de la razón y la centralización de la personalidad. Muchas de estas ideas de Abelardo fueron rechazadas. Eran demasiado avanzadas para la situación educacional en la cual se encontraba la Iglesia. Si se dice a alguien a quien se quiere educar que el acto de la confesión (es decir, el arrepentimiento) sólo es válido si surge del amor hacia Dios, y no del temor, por ejemplo, se mina el efecto educacional de la prédica de la ley. Desde su posición de teólogo, Abelardo no pensaba en términos de lo que era bueno para la gente sino de la verdad ulterior y de lo que es bueno para aquellos que son autónomos. A pesar del rechazo de algunas de sus doctrinas, se convirtió en una de las personas más influyentes en el desarrollo hacia el escolasticismo en razón de la grandeza de su método dialéctico.

H. *BERNARDO DE CLAIRVAUX*

Bernardo de Clairvaux, un coetáneo de Abelardo, luchó contra él acerca de la posibilidad de aplicar la dialéctica a las creencias cristianas. Bernardo es el representante más conspicuo del misticismo cristiano. En cuanto enemigo de Abelardo, logró llevarlo ante un concilio que lo rechazó. No obstante, no es del todo correcto considerarlo un adversario de Abelardo pues él también apoyaba el aspecto subjetivo —la subjetividad en términos de experiencia mística. Quería convertir las doctrinas cristianas, las decisiones de los padres y de los concilios de la Iglesia en cuestiones de adhesión personal. La diferencia radicaba en que mientras Abelardo lo hizo en términos de la razón, Bernardo lo llevó a cabo en términos de la experiencia mística. Dicha experiencia se basa sobre la fe, como en todos los teólogos medievales, y la fe se describe como una anticipación de la voluntad. Bernardo expresa un voluntarismo agustiniano. La fe es osada y libre, una anticipación de algo que puede llegar a ser real personalmente sólo mediante una experiencia totalizante. El acto de fe no da la certeza; es una anticipa-

cin osada de un estado al cual uno puede llegar. La fe es creada por el Espíritu divino y la experiencia posterior la confirma.

Sin embargo, el misticismo de Bernardo es aún más importante e influyente que estas ideas que anticipan la escuela franciscana y una buena parte del pensamiento medieval posterior sobre la fe. En un seminario sobre el misticismo cristiano, nos hemos ocupado de la siguiente pregunta, "¿Se puede bautizar al misticismo?" ¿Puede ser cristiano? El misticismo es mucho más antiguo que el cristianismo y mucho más universal. ¿Qué sucede entonces con la relación del cristianismo con el misticismo? En nuestro seminario llegamos a la conclusión de que el misticismo *puede* ser bautizado si se convierte en un misticismo de Cristo, concreto, muy similar a lo que aparece en Pablo: una participación en Cristo en tanto Espíritu. Eso fue exactamente lo que hizo Bernardo de Clairvaux. La importancia de Bernardo radica en que es el "padre que bautiza" en el desarrollo del misticismo cristiano. Cuando se afirma, como hacen algunas barthianos, que el cristianismo y el misticismo son dos cosas diferentes, que uno es cristiano o místico, que el intento de bautizar el misticismo durante casi dos mil años está equivocado, hay que señalar hacia Bernardo en quien se expresa el misticismo del amor. Unicamente ese misticismo es cristiano.

El misticismo tiene dos contenidos en Bernardo. En primer lugar, está la imagen de Jesús tal como está dada en el relato bíblico, mediante el cual lo divino resulta transparente. Se enfatiza la participación en su humildad, no un mandamiento ético, a pesar de que es su consecuencia inmediata. Participamos en la realidad de Dios en Jesús. Seguir misticamente a Jesús es participar en El. Cuando leemos cómo trataron de seguir a Jesús personas como Francisco de Asís o Tomás de Kempis, no debemos olvidar que esa no era la forma en la cual un judío seguía a Moisés. No se trataba de otra ley, pero su sentido era la participación en lo que significa Jesús. De esta manera, los místicos medievales superaron una interpretación legal de obediencia a Cristo. No podemos seguirlo realmente a menos que participemos místicamente en él. Esa participación es dinámica, no estática y legalista. Este misticismo concreto, activo, de amor hacia Cristo es el supuesto de la segunda clase de contenido en el misticismo de Bernardo. Se trata del misticismo abstracto; recibe ese nombre porque se abstrae de cualquier cosa concreta. Es un misticismo del abismo de lo divino. Este aspecto de la experiencia mística es lo que tiene en común el misticsmo cristiano con todas las otras formas de misticismo. Según Bernardo, hay tres etapas:

1) Consideración (se ven las cosas desde afuera; siguen siendo objetos para nuestra subjetividad).

2) Contemplación (participación en el "templo", ingresar a la santidad de lo santo).

3) *Excessus* (salir de sí mismo, actitud que excede la existencia normal, en ella el hombre es impelido más allá de sí mismo sin perderse. También se lo describe como *raptus*, ser cautivado).

En la tercera etapa, el hombre se interna en la divinidad, como una gota de vino que cae en un vaso lleno del mismo líquido. La substancia permanece pero la forma de la gota individual se disuelve en la forma divina abarcadora. Uno no pierde la propia identidad, se convierte en una parte de la realidad divina.

Siempre hay que distinguir estas dos formas de misticismo. El misticismo concreto, que es el misticismo del amor y la participación en el Dios Salvador, y el misticismo abstracto o trascendente, que va más allá de todas las cosas finitas hacia el fundamento último de todo lo que es. Al analizar estas dos formas, podemos decir que al menos para esta vida el misticismo de Bernardo está dentro de la tradición cristiana. Con respecto al segundo, podemos decir que convierte en imposible el amor en la eternidad. No obstante, debemos agregar que Pablo dijo algo semejante al afirmar que Dios será todo en todos. Esto significa que, al llegar a lo último, no podemos limitarnos a pensar en términos de individuos separados, a pesar de que debemos seguir pensando en términos del amor. Y no es una tarea fácil. Sea como fuere, lo fundamental es que en Bernardo hay algo distinto que en el Pseudo Dionisio: su misticismo concreto, de Cristo, del amor. Sigue siendo misticismo, porque el misticismo es participación y la participación implica una identificación parcial.

Al acercarnos al final de este análisis de la Edad Media temprana, debemos hacer una breve referencia a Hugo de San Víctor, el teólogo más influyente del siglo doce. Ejerció un pensamiento sistemático en mayor medida que Anselmo, Abelardo o Bernardo. Escribió un libro llamado *Acerca de los sacramentos de la fe cristiana*. Emplea el término "sacramento" en el sentido más vasto. Todas las obras de Dios y todas las cosas en las cuales lo divino se manifiesta son sacramentos. Distingue dos grupos de obras de Dios. Las llama *opera conditionis*, las obras de la condición, y *opera reparationis*, las obras de reparación. Esto ofrece una percepción muy profunda de la vida medieval. Todas las cosas son corporizaciones visibles del fundamento invisible que tienen por detrás. Sin embargo, esto no conduce a una forma panteísta de teología porque, si bien todas las obras de Dios son sacramentos, se concentran en siete. Si se denomina sacramentos no sólo a las realidades corporales sino también a las actividades de Dios, la idea de sacramento se llena de dinamismo. Así, tenemos una interpretación

del mundo en una forma sacramental dinámica, centrada alrededor de los siete sacramentos de la Iglesia, con especial énfasis en la misa y la penitencia.

1. *JOAQUIN DE FLORIS*

En Joaquín de Floris tenemos una interpretación de la historia que ejerció gran influencia sobre la Edad Media y también sobre el pensamiento moderno. Joaquín era abad de un monasterio de Calabria, al sur de Italia. Escribió una serie de libros en los cuales desarrolló una filosofía de la historia que se convirtió en una alternativa a la interpretación agustiniana de la historia y que llegó a ser el transfondo de la mayoría de los movimientos revolucionarios medievales y modernos. La interpretación de la historia de Agustín fue la base de la mayor parte de los movimientos conservadores en la misma época. Deseo confrontar ambas interpretaciones.

El enfoque agustiniano ubica al reino de Cristo, el período de los mil años, en el tiempo presente y lo identifica con el control de este período por parte de la jerarquía y sus gracias divinas. El poder sacramental de la jerarquía la convierte en el medio inmediato de Cristo de manera tal que el período del milenio, la monarquía de Cristo, es la monarquía de la Iglesia. Desde que, según Daniel, este es el último período, ya no hay futuro. El milenio está aquí y nosotros vivimos en él. La crítica sólo puede dirigirse contra la Iglesia en la medida en que es un cuerpo mixto, no contra su fundamento, que es definitivo. De esta manera, Agustín quitó la amenaza del milenialismo, la doctrina del milenio, según la cual éste está por llegar y a la luz de la cual se podía criticar a la Iglesia y su jerarquía.

Joaquín renovó la idea de los mil años de Cristo que se encuentran en el futuro. Se refirió a las dispensaciones que se desenvuelven en la historia y están caracterizadas por figuras históricas. El primer período va desde Adán hasta Juan Bautista o hasta Jesucristo: es la edad del Padre. Esta edad es superada por el mismo hecho del Cristo. El segundo período va desde el rey Ozías (Isaías 6) hasta el año 1260 d. de C. Este cómputo se debe a que, según las genealogías del Antiguo Testamento, se supone que esta edad abarca cuarenta y dos generaciones. La tercera dispensación va desde Benedicto en el siglo sexto después de Cristo, que marca el comienzo del monasticismo occidental. Se denomina la edad del Espíritu. Cuenta con veintiuna generaciones después de Cristo, lo cual llega hasta el año 1260.

Esta construcción parece por demás artificial. Las edades se superponen. La segunda se superpone a la primera desde el rey Ozías hasta

el nacimiento de Cristo o hasta Juan Bautista. La tercera se superpone a la segunda desde Benedicto hasta el año 1260. ¿Qué significa esta superposición? Representa una comprensión profunda de los desarrollos históricos. Los períodos históricos nunca empiezan en un momento muy preciso sino que se superponen durante algún tiempo con el anterior. No existe "el final del período gótico" y "el principio del Renacimiento", o "el final del Renacimiento" y el "principio del Barroco", ni el "final del Barroco" y "el principio del Rococó", etc. Todo período nuevo es concebido y nace en el seno del anterior. Nadie lo vio con mayor claridad que Carlos Marx cuando estructuró su interpretación de la historia. En ella describe de qué manera cada período nuevo es preparado en el interior del precedente: el socialista, por ejemplo, en el seno del período burgués y éste último en el interior de las postrimerías del período feudal. Es como el nacimiento: hay un período durante el cual madre e hijo están juntos en el mismo cuerpo. Según esta idea de la superposición, los gérmenes del nuevo período son anteriores a lo que él denominó *fructificatio* (fructificación), realización madura. Un período nunca está maduro cuando se manifiestan sus comienzos. En este esquema trinitario aplicado a la historia, el período posterior siempre está presente durante algún lapso histórico en el precedente. De este modo, en un momento, Cristo está presente en los tres períodos de la historia y ésta va más allá de El. Encontramos el mismo problema en el Cuarto Evangelio: si el Espíritu va o no va más allá de Cristo. Este Evangelio toma una decisión doble. Por un lado, determina, en parte, que el Espíritu va más allá de Cristo cuando afirma que hay muchas cosas que no se pueden decir ahora pero que el Espíritu vendrá y nos ayudará. Por otra parte, el Espíritu no depende de sí mismo sino de Cristo, quien está presente en el segundo período, el período del Hijo.

Debemos tomar muy en serio estas ideas sobre el sentido del desarrollo histórico. No se deben rechazar simplemente porque mencionan esos nombres extraídos del Antiguo Testamento, que, sin duda alguna, son arbitrarios. Todo historiador conoce muy bien la arbitrariedtd de cualquier intento de dividir la historia en períodos. Los historiadores nos dirían que el período que denominamos "Renacimiento" fue compartido por un puñado de gente: artistas, intelectuales y políticos italianos y luego por alguna gente de Inglaterra, Holanda y Alemania. Las masas populares seguían viviendo bajo las condiciones que prevalecían durante el siglo anterior.

¿Cuáles son las características de estas etapas? Joaquín era un observador profundo; por lo tanto, sabía que la primera edad debía determinarse según pautas sociológicas. Se trata de un período durante

el cual la forma sociológica fundamental es el matrimonio; el trabajo y la servidumbre (esclavitud, feudalismo, etc.) son económicamente decisivos y, en el campo religioso, puede identificarse como el período de la ley. En el segundo período, lo fundamental es el clero y la Iglesia organizada. La realidad sacramental convierte a la ley en algo innecesario. Debido a la gracia, se trata de una época de fe y no de buenas obras. No es una edad de autonomía sino una época durante la cual el clero representa la presencia divina para todos. El tercer período es el del monasticismo. En su transcurso, el ideal monástico captará a toda la humanidad y cesará el nacimiento de nuevas generaciones. Por lo tanto, se trata necesariamente del último período. Las gracias otorgadas por el Espíritu Santo en este período son superiores a las gracias sacramentales del segundo y mayores aún que la ley del primero. Mientras el segundo período se gestó en el judaísmo, que tenía algunas gracias sacramentales, el tercero se gestó en la historia de la Iglesia, con el fundamento en el monasticismo. El núcleo de este período es la libertad, es decir, la autonomía, la no-sujeción a las autoridades estatales o eclesiásticas. La actitud correspondiente es la contemplación en lugar del trabajo y el amor en lugar de la Ley.

De manera que encontramos aquí una comprensión sociológica de los distintos períodos de la historia. No obstante, la sociología no es la "causa" de todas las cosas, como sucede en el marxismo, sino una condición necesaria. Al mismo tiempo, se trata de una interpretación de la religión que señala la diferencia entre las obras (bajo la ley), la gracia aceptada por la fe y la libertad autónoma en la contemplación y el amor. El esquema es trinitario: El elemento dinámico que siempre está implícito en la teología trinitaria se ha convertido en algo horizontal al transferírselo al movimiento de la historia. Es la historización de la idea trinitaria: Padre, Hijo y Espíritu tienen diferentes funciones en la historia. Claro que los tres están presentes siempre —no se puede dividir a Dios— pero lo están con énfasis diferentes. Esto significa que hay algo aún por venir. La sociedad perfecta, la sociedad monástica, llegará en el futuro y al medirlas según sus pautas, hay que criticar tanto a la sociedad del Antiguo Testamento como a la del Nuevo, es decir, a la Iglesia.

Otra noción es que la verdad no es absoluta sino válida para su tiempo —*bonum et necessarium in suo tempore*— lo bueno y lo necesario de acuerdo con su tiempo. Este es un concepto dinámico de la verdad, la idea que la verdad cambia en la historia según la situación. La Iglesia antigua siempre debía aplicar este principio al Antiguo Testamento. La verdad del Antiguo Testamento es diferente de la del Nuevo Testamento y, a pesar de ello, también es la Palabra de Dios

por inspiración divina. Para dar cuenta de ello, los teólogos hablaban de dispensaciones o alianzas. Se usó la idea del *kairos*: con ello se indica que, así como el momento es diferente, la verdad también lo es. Esta noción se opuso al absolutismo de la Iglesia Católica que identificaba su propia existencia con el último período de la historia, es decir, con la verdad suprema. Para Joaquín, hay una verdad superior a la de la Iglesia, la verdad del Espíritu. De ello se concluye que la Iglesia es algo relativo. Es *inter utrunque*: entre el período del Padre y el del Espíritu. Sus limitaciones se deben, en parte, a distorsiones, pero también a su validez relativa. En este esquema se relativiza a la Iglesia. El único período absoluto es el tercero: ya no es autoritario, sino autónomo. Todo individuo tiene el Espíritu divino en su interior. Esto significa que el ideal del cristianismo se encuentra en el futuro, no en el pasado. Lo denomina *intellectus spiritualis* y no *literalis*, es decir, un intelecto formado espiritualmente y que no depende de leyes literales.

De ello se sigue que en el futuro se terminarán tanto la jerarquía como los sacramentos. No resultarán necesarios porque todo estará directamente relacionado con Dios de manera espiritual y no será necesaria ninguna intervención autoritaria. Joaquín hablaba de un *papa angelica*, un Papa angélico, que es más un principio que un hombre. Es un Papa que representa la presencia del Espíritu sin autoridad. La jerarquía, igual que el laicado, se transformará en monasticismo. Cuando ello suceda, se habrá llegado al último período. En este tercer estadio habrá perfección, contemplación, libertad y Espíritu. Eso sucederá en la historia. Para Agustín, el fin último es solamente trascendido; nada nuevo sucederá ya en la historia. Para Joaquín, lo nuevo está en la historia.

Joaquín también hablaba del "evangelio eterno", que no es un libro. El evangelio es la presencia del Espíritu divino en cada individuo, según la profecía de Joel que se emplea con frecuencia en este contexto. Es una *simplex intuitus veritatis*, una simple intuición de la verdad que todos pueden tener sin la mediación de la autoridad. La libertad significa la autoridad del Espirtu divino en el individuo. Esto es teonomía, no una autonomía racionalista, sino una teonomía que se llena con la presencia del Espíritu divino. La historia produce la libertad al progresar. La idea es progresivista: la meta está por delante.

Todas estas eran ideas revolucionarias. Resulta comprensible, entonces, que Tomás de Aquino haya luchado contra ellas en nombre de la Iglesia. La Iglesia tiene su período clásico en el pasado, no en el futuro. El período clásico es la edad apostólica. La Iglesia se basa en la historia. Esta ha producido a la Iglesia, pero la Iglesia misma no está en la historia. La trasciende porque está al final de la historia.

Las ideas de Joaquín son importantes porque encerraban un poder dinámico, revolucionario, explosivo. Los franciscanos radicales usaron sus profecías y las aplicaron a su propia orden: sobre esa base se rebelaron contra la Iglesia. Muchos movimientos sectarios, entre los que se incluyen varias sectas de la Reforma de las cuales depende en gran parte la vida estadounidense, se basaron directa o indirectamente sobre Joaquín de Floris. Los filósofos de la Ilustración que enseñaban que habrá un tercer período de la historia durante el cual cada uno recibirá la enseñanza de la luz interior, la luz de la razón, se inspiran en las ideas de Joaquín. El movimiento socialista descansa sobre la misma noción cuando afirma que en la sociedad sin clases cada uno será directamente responsable a los principios últimos. Por supuesto que no toda esta gente conocía a Joaquín y a sus ideas directamente. Sin embargo, existía una tradición de pensamiento revolucionario en Europa occidental y algunas de sus ideas fundamentales aparecieron por primera vez en Joaquín. Una buena medida del movimiento utópico estadounidense debe comprenderse a la luz de este movimiento de Occidente. Según mi información, este pensamiento revolucionario no aparece para nada en las religiones orientales pues éstas son no históricas por definición. En Joaquín apareció una nueva percepción de la dialéctica de la historia. Su influencia fue mediatizada por los monjes franciscanos.

J. *EL SIGLO TRECE*

El siglo trece es la cúspide de la Edad Media. El destino del mundo occidental se decidió en este momento de manera definitiva. Todos los escolásticos dependían de Pedro Lombardo. Aún no nos hemos ocupado de él a pesar de que pertenece al siglo doce. No fue tan original como los demás pero representa el tipo de pensador sistemático, didáctico, del medioevo. Organizó las afirmaciones de los padres en una obra titulada *Los cuatro libros de sentencias* que se convirtió en el libro de texto de la época medieval, si es que alguna vez hubo un libro de texto. Todo gran escolástico comenzó su carrera escribiendo un comentario sobre las *Sentencias* de Lombardo.

El siglo trece se puede describir, desde el punto de vista teológico, en tres etapas, representadas por tres nombres: Bonaventura, Tomás de Aquino y Duns Escoto. Entre ellos hay otros a quienes mencionaremos de vez en cuando. Duns Escoto fue el mayor de ellos en cuanto escolástico y también significó el comienzo de nuevos desarrollos sobre los cuales se basa el período moderno. Tomás de Aquino es el teólogo

199

clásico de la Iglesia de Roma y el Papa lo volvió a establecer como tal en la época moderna. Bonaventura representa el espíritu de Agustín y San Francisco en su persona, su misticismo y su teología.

¿Cuáles son los supuestos del siglo trece que lo convirtieron en el punto culminante de la Edad Media? En primer lugar, quiero mencionar las cruzadas, no por su significado político y militar, sino porque provocaron el encuentro del cristianismo con dos culturas altamente desarrolladas: las culturas originales judía e islámica. Quizá se podría agregar una tercera cultura: la cultura clásica de la Grecia antigua. Esta ingresó al mundo medieval por medio de los teólogos árabes. El encuentro con otro, si es serio, siempre implica una especie de reflexión sobre sí mismo. Sólo se puede reflexionar sobre uno mismo en ese encuentro con el otro. Mientras uno avanza sin resistencia, no se ve obligado a volverse sobre sí. Al encontrar alguna resistencia, reflexiona. Eso fue lo que tuvo que hacer el cristianismo. Empezó a reflexionar sobre sí mismo de manera mucho más radical. El segundo supuesto fue la aparición de la totalidad de Aristóteles en sus obras originales. Junto con él apareció un sistema filosófico científico metodológicamente superior a la tradición agustiniana. En tercer lugar, surgieron varias clases diferentes de órdenes monásticas, las órdenes predicadoras y mendicantes, que intensificaron y popularizaron la sustancia religiosa. Produjeron organizaciones universales en todos los países y lucharon entre sí en el terreno teológico. Como no se limitaban a un país, podían competir en una escala mundial y producir sistemas teológicos de gran envergadura que se contradecían entre sí. A partir del siglo trece, estas dos órdenes se convirtieron en las portadoras del proceso teológico. Ambas usaban a Aristóteles, pero de manera diferente. También usaban de forma distinta el nuevo conocimiento del judaísmo y del Islam.

Esto nos lleva a la descripción de las dos clases de órdenes: la franciscana y la dominica. Recibían los nombres de dos personalidades: Francisco de Asís y Domingo. Francisco continuó el monasticismo de Agustín y Bernardo. Igual que ellos, enfatizó la experiencia personal pero introdujo la idea de una vida activa por oposición a la vida contemplativa. Desde sus comienzos, esto complacía más a la mentalidad occidental que a la oriental. Francisco también introdujo una nueva clase de relación con la naturaleza. No sólo las órdenes jerárquicas humanas pertenecen al poder de lo divino, sino también el Sol, las estrellas, los animales y las plantas. A fin de comprenderlo, lo mejor es mirar los cuadros de Giotto quien pintó casi exclusivamente la historia de San Francisco, que se había convertido en la nueva leyenda sagrada. Así, Francisco se convirtió en el padre del Renacimiento. Por

200

su sentimiento de fraternidad con todos los seres, abrió la naturaleza para la religión. Abrió la naturaleza con respecto a su fundamento del ser, que es idéntico al del hombre.

Francisco también introdujo la idea de que hay que incluir a los laicos en el círculo de lo santo. Dentro del sistema sacramental, los verdaderos representantes eran el clero y los monjes, mientras que los laicos ocupaban una posición pasiva. A fin de incluir a los laicos en el círculo, creó la denominada "tercera orden", la *tertiaries*. La primera es la orden masculina, los monjes; la segunda, es la orden femenina correspondiente, las monjas; la tercera son los laicos que continúan su vida de casados y se someten a algunos de los principios de las órdenes monásticas. Francisco sujetó todo eso a la autoridad del Papa. El famoso cuadro de Giotto que representa el encuentro de Inocencio III, el Papa supremo, y Francisco, el mayor santo de la Iglesia de Roma, muestra un momento clásico de la historia universal. No obstante, significaba una amenaza para el sistema jerárquico. El peligro se actualizó en la revolución de los franciscanos radicales que intentaron unir a Francisco y Joaquín. Luego se convirtieron en los prototipos de muchos movimientos anti-eclesiásticos y anti-religiosos posteriores. El principio laico también era peligroso porque podía marcar el fin de la autoridad absoluta de la jerarquía. También era peligrosa la nueva relación con la naturaleza y la visión del fundamento divino en ella que, a la larga, podía minar el supernaturalismo católico. En términos generales, Francisco estaba en la línea de la tradición de Agustín, Anselmo y Bernardo de la unión mística del cristianismo con los elementos de la cultura y la naturaleza.

Comparado con Francisco, Domingo no fue una personalidad tan original. Asumió la tarea de predicar y defender la fe. Esto era una novedad: la defensa por la mediación, la conversión o la persecución, es decir, en términos de la apologética, las misiones o el poder de la Iglesia. En los tres sentidos, los dominicos se convirtieron en la orden de la Inquisición y de la Contrarreforma hasta que, más tarde, los jesuitas asumieron el liderazgo de ambas. La orden dominicana produjo el sistema clásico de la mediación, de la teología apologética, el de Tomás de Aquino y también los predicadores más importantes, entre quienes se cuenta Meister Eckhart. En mayor medida que cualquier otra escuela, introdujeron a Aristóteles en Occidente. Su instrumento fue el intelecto, aún en el misticismo, mientras que la tradición francis-cana-agustiniana se apoyaba más en la voluntad. En última instancia, el voluntarismo de los franciscanos destruyó el voluntarismo de los dominicos y, de ese modo, abrió el camino para Duns Escoto, Ockham y los nominalistas.

Ese era el trasfondo religioso del desarrollo intenso del siglo trece. No se puede comprender la teología de ese período si no se hace una referencia constante a esos movimientos. Cuando pensamos en Tomás de Aquino, debemos comprenderlo como un teólogo mediador. Comprendió mejor que cualquier otro la función mediadora de la teología. En la teología alemana se ha empleado en un sentido peyorativo el término *Vermittlungstheologie* con referencia al siglo diecinueve. Yo he salido en su defensa afirmando que toda teología es mediación: la mediación del mensaje del evangelio con las categorías del entendimiento tal como existen en cualquier período dado de la historia.

La dinámica de la alta Edad Media está determinada por el conflicto entre Agustín y Aristóteles, o entre los franciscanos, que seguían la tradición de Agustín, y los dominicos, que eran aristotélicos. No obstante, no hay que tomar este contraste con exclusividad. Pues, en sustancia, todos los teólogos medievales eran agustinianos. Y a partir del siglo trece, todos fueron aristotélicos con respecto a sus categorías filosóficas. A pesar de ello, estas escuelas ponían el énfasis en elementos diferentes y ello se ha reflejado desde entonces en la filosofía de la religión.

Aclaremos lo que significó Aristóteles para la Edad Media una vez que se lo descubrió, con la ayuda de los filósofos árabes, a principios del siglo trece.

1) Siempre se había conocido la lógica aristotélica pero se la empleaba como una herramienta y no ejercía ninguna influencia directa sobre el contenido de la teología. Cuando se volvió a descubrir la obra completa de Aristóteles, se comprobó que se trataba de un sistema completo que se ocupaba de todos los terrenos de la vida. Incluía observaciones sobre la naturaleza, la política y la ética. Representaba una cosmovisión secular, con un sistema de valores y significados. La pregunta que se planteaba era la siguiente: ¿De qué manera un mundo educado en la tradición eclesiástica agustiniana podía enfrentar este sistema secular de ideas y significados? Se parecía a la pregunta planteada por la teología en los últimos siglos: ¿Cómo se puede unir la revolución científica producida a partir del siglo diecisiete con la tradición cristiana?

2) Aristóteles ofrecía categorías metafísicas básicas, tales como forma y materia, actualidad y potencialidad. Se presentaba con una nueva doctrina de la materia, de la relación de Dios con el mundo y, sobre esa base, con un análisis ontológico de la realidad.

3) Quizá su aporte más importante fue un nuevo enfoque del conocimiento. El alma debe recibir impresiones del mundo exterior. En Aristóteles, lo primero siempre es la experiencia, mientras que para la

tradición agustiniana el punto de partida era la intuición inmediata. Los agustinianos se ubicaban en el centro divino y desde allí juzgaban al mundo. Los aristotélicos miraban el mundo y llegaban al centro divino.

Debemos ver todo el movimiento del agustiniano en relación con el aristotelismo a la luz de esta cuestión del conocimiento. La pregunta es la siguiente: ¿Es nuestro conocimiento una participación en el conocimiento divino del mundo y de sí mismo o, por el contrario, debemos reconocer a Dios acercándonos al mundo desde afuera? ¿Es Dios lo último o lo primero en nuestro conocimiento? Los agustinianos respondían que el conocimiento de Dios precede a todo otro conocimiento: viene primero y debemos partir desde él. Tenemos los principios de la verdad en nosotros mismos. Partimos de ellos: empezamos con nuestro conocimiento de Dios y desde allí nos dirigimos al mundo usando los principios de la luz divina en nuestro interior. Esta luz divina o estos principios son las categorías universales, especialmente las *trascendentalia*, aquellas cosas que trascienden todo lo concreto y dado, tal como el ser, lo verdadero, el bien, el uno. Estos son los conceptos últimos de los cuales tenemos conocimiento inmediato y ese conocimiento es la luz divina en nuestra alma. Únicamente sobre la base de este conocimiento inmediato de los principios últimos de la realidad podemos encontrar la verdad en el mundo empírico. Esos principios están presentes en todo acto de conocimiento. Cada vez que decimos que algo es, cada vez que formulamos un juicio lógico sobre algo, están presentes las ideas de lo verdadero, del bien, del ser mismo. Bonaventura puede afirmar: "El ser mismo es lo primero que aparece en el intelecto", y el ser mismo es la afirmación fundamental sobre Dios. Esto quiere decir que cada acto de conocimiento se lleva a cabo en el poder de la luz divina. Los franciscanos aseveraban que esta luz divina y estos principios en nuestro interior son increados y nosotros participamos en ellos. De alguna manera, esto significa que no existe el conocimiento secular. Todo conocimiento está enraizado de alguna manera en el conocimiento de lo divino que tenemos en nuestro interior. Hay un punto de identidad en nuestra alma y ese punto precede a todo acto especial de conocimiento. O, en cambio, se podría decir que todo acto de conocimiento —sobre los animales, las plantas, los cuerpos, la astronomía, la matemática— es implícitamente religioso. Tanto una proposición matemática como un descubrimiento médico es implícitamente religioso porque sólo es posible a la luz de estos principios últimos que son la luz divina increada en el alma humana. Esta es la famosa doctrina de la luz interior, usada también por los movimientos sectarios y por todos los místicos durante la Edad Media y la época de la

Reforma. Y, en última instancia, subyace inclusive todo el racionalismo de la Ilustración. Todos los racionalistas eran filósofos de la luz interior si bien más tarde esta luz se escindió del fundamento divino.

Llamamos teonómica a esta actitud. Los franciscanos pretendieron mantener un enfoque teonómico a pesar de que debían emplear conceptos aristotélicos tales como forma y materia, potencia y acto. De manera que desde Agustín hasta Bonaventura tenemos una filosofía implícitamente religiosa, o teonómica, en la cual Dios no es una conclusión a partir de otras premisas sino que es anterior a toda conclusión y es la condición de posibilidad de todas las conclusiones. En mi artículo, "Las dos clases de filosofía de la religión" (en *Teología de la cultura*) llamo ontológica a esa filosofía. También se puede llamar mística o de lo inmediato. También suelo llamarla de tipo teonómico en la cual lo divino precede a lo secular.

El tipo opuesto es la filosofía tomista de la religión. Tomás de Aquino anula la presencia inmediata de Dios en el acto de conocimiento. Es cierto que reconoce que Dios es el primero en sí mismo, pero no es lo primero para *nosotros*. Nuestro conocimiento no puede comenzar con Dios, a pesar de que todas las cosas empiezan con El. Nuestro conocimiento debe alcanzarlo a partir de sus efectos: el mundo finito. Partiendo de los efectos de Dios podemos llegar a su causa. Dicho de otro modo, el hombre está separado del ser mismo, de la verdad misma y del bien mismo. Por supuesto que Tomás no podía negar que estos principios pertenecen a la estructura del intelecto humano, pero los llama luz creada, no increada. No son la presencia divina en nosotros. En lugar de ello, son las obras de Dios en nosotros: son finitas. De manera que en el acto de conocimiento no tenemos a Dios pero con estos principios podemos llegar a El. No se trata de que partamos de los principios divinos en nosotros y luego descubramos el mundo finito, como decían los franciscanos. Por el contrario, partimos del mundo finito y luego, quizá, podamos descubrir a Dios en nuestros actos cognoscentes.

Al oponerse a esta teoría tomista, los franciscanos decían que este método que debía comenzar, siguiendo a Aristóteles, con la experiencia sensible, estaba bien para la *sciencia* (la "ciencia" en el sentido más amplio) pero que destruía la *sapientia*, la sabiduría. *Sapientia* significa el conocimento de los principios últimos, el conocimiento de Dios. Uno de los discípulos de Bonaventura profetizó que una vez que se sigue el método aristotélico-tomista y se parte del mundo exterior, se pierden los principios. Se gana el mundo exterior —estaba de acuerdo con eso porque sabía que es la única forma de adquirir conocimiento empírico— pero se pierde la sabiduría que puede captar intuitivamente los principios últimos dentro de uno mismo. Tomás respondió que el

conocimiento de Dios, como todo conocimiento, debe partir de la experiencia sensible y alcanzar a Dios sobre esta base, en términos de conclusiones racionales.

La divergencia entre estos dos enfoques del conocimiento de Dios es el gran problema de la filosofía de la religión. En seguida demostraré que, además de ello, es también la causa última de la secularización del mundo occidental. Uso el término "causa" en el terreno cognoscitivo, pues también hay otras causas. El método aristotélico se enfrenta al de Agustín y lentamente pravalecerá el primero. Las conclusiones a las que se llega de este modo, a pesar de ser lógicamente correctas, no producen una convicción real acerca de Dios. Tomás era consciente de ello. Por lo tanto, había que completarlas con la autoridad. Dicho de otro modo, la Iglesia garantiza la verdad que nunca se puede alcanzar en términos absolutos mediante un simple enfoque empírico de Dios. La situación es clara: En Bonaventura tenemos un conocimiento teonómico en todos los campos de la vida; no tenemos ningún conocimiento que no comience con Dios. En Tomás tenemos un conocimiento autónomo al cual se llega con el método científico, en la medida de su alcance. Pero Tomás sabía que no llega muy lejos, por lo tanto había que completarlo con la autoridad. Ese es el sentido de la dura controversia entre agustinianos y aristotélicos en el siglo trece. Había un vacío en el enfoque tomista pero aún no resultaba visible. En razón de su genio, de su capacidad de absorber casi todas las cosas, su poder mediador, su piedad personal, hasta mística, Tomás fue capaz de cubrir ese vacío, pero el vacío estaba allí y sus consecuencias fueron mucho más lejos de lo que percibió el mismo Tomás. Esto salió a la luz con Duns Escoto.

Duns Escoto no fue un pensador mediatizador sino radical. Fue una de esas personas que destruyen lo que parecía estar unido. Luchó contra las mediaciones de Tomás de Aquino. Por otro lado, no siguió a sus propios antecesores franciscanos. Siguió a Tomás al aceptar a Aristóteles pero percibió las consecuencias que Tomás pudo ocultar. Para Duns Escoto hay un abismo infinito entre lo finito y lo infinito. En vista de ello, lo finito no puede alcanzar de ninguna manera a Dios por el conocimiento: ni en términos de lo inmediato, como sostenían los antiguos franciscanos, ni en términos de demostraciones como pretendían los tomistas y los dominicos. Criticó, y a cualquier nominalista le agradará la crítica, hasta la *trascendentalia*, los principios últimos. Dice: el ser mismo *(esse ipsum)* no es más que una palabra; señala una analogía entre lo infinito y lo finito, pero nada más que una analogía. La palabra "ser" no cubre a Dios y al mundo. El abismo es tal que no se pueden cubrir ambos con la misma palabra, ni siquiera en términos

de *verum, bonum, unum* (lo verdadero, lo bueno, lo uno), y eso significa en términos del ser mismo. Por lo tanto, queda un solo camino abierto para recbir a Dios, el camino de la autoridad, el camino de la revelación recibida por la autoridad de la Iglesia.

El resultado es que en Duns Escoto tenemos dos positivismos: el positivismo religioso o eclesiástico, que significa que debemos limitarnos a aceptar lo que nos da la Iglesia puesto que no podemos alcanzar a Dios por el conocimiento, y el positivismo del método empírico según el cual debemos descubrir lo que se da de manera positiva en la naturaleza por los métodos de la inducción y la abstracción. Ahora resulta visible el vacío que mencioné antes. Tomás lo había cerrado; Duns Escoto lo abrió y ya no se ha vuelto a cerrar jamás. Sigue conformando un problema para nosotros, tal como lo fue en el siglo trece.

El abismo abierto por Duns Escoto se agrandó un siglo después con Ockham, el verdadero padre del nominalismo. Según su punto de vista, a Dios no se lo puede alcanzar por medio del conocimiento autónomo; está fuera de nuestro alcance. Todas las cosas podrían ser lo contrario de lo que son. Por lo tanto, la única forma de alcanzar a Dios es sometiéndose a las autoridades bíblicas y eclesiásticas. Y sólo podemos hacer algo semejante si tenemos el *habitus*, el hábito, de la gracia. Sólo si la gracia trabaja en nosotros podemos recibir la autoridad de la Iglesia. El conocimiento cultural, el conocimiento de la ciencia, es completamente libre y autónomo y el conocimiento religioso es heterónomo. Se ha escindido la teonomía original de la tradición agustiniano-franciscana para poner de un lado la autonomía científica total y, del otro, la heteronomia eclesiástica. Esa fue la situación prevaleciente al final de la Edad Media. Puesto que la Edad Media se basaba sobre un sistema de mediación, llegó a su fin cuando esas mediaciones se derrumbaron.

Si comparamos estas posiciones acerca del problema tradicional de la razón y la revelación, podremos decir lo siguiente: En Bonaventura la razón misma es reveladora en la medida en que los principios de la verdad son dados en su propia profundidad. Es evidente que esto no se refiere a la revelación histórica en Cristo, sino a nuestro conocimiento de Dios. En Tomás, la razón puede expresar la revelación. En Duns Escoto, la razón es incapaz de expresar la revelación. En Ockham, la revelación está junto a la razón, e inclusive se opone a ella. Al final de la Edad Media, el campo secular y el religioso están separados pero no del mismo modo en que lo están ahora pues el medioevo aún quería conservar su unidad tradicional. Por ello, la Edad Media desarrolló su pretensión heterónoma radical de gobernar sobre todos los terrenos y, de ese modo, controlarlos desde afuera. A partir de ese momento, se

desarrolló la lucha desesperada entre el secularismo autónomo y la heteronomía religiosa. No hay que confundir la última parte de la Edad Media con la primera. Mientras la tradición conservó su poder, la Edad Media no fue heterónoma sino teonómica. Pero hacia fines del medioevo, se estableció un reino secular independiente. Esto condujo a la pregunta acerca de si la Iglesia podía controlar este campo independiente. El Renacimiento y la Reforma fueron los medios por los cuales se la privó de ese poder.

En este tiempo, apareció la teoría de la doble verdad. Alguna gente creía honestamente, y no eran diplomáticos que trataban de ocultarse, que una afirmación sobre el mismo tema puede realmente ser verdadera para la teología y falsa para la filosofía, y viceversa. Por lo tanto, podían aceptar todo el sistema heterónomo de la Iglesia y, al mismo tiempo, continuar desarrollando su pensamiento teonómico. Si una proposción filosófica contradecía la tradición teológica, podían refugiarse en la teoría de la "doble verdad". Para muchos, esto representaba una evasión pero también se creía que esos campos estaban tan separados que se podía decir en uno lo contrario de lo que se afirmaba en el otro.

Hasta ahora nos hemos ocupado del problema epistemológico, pero detrás de él está el problema de Dios. En la idea medieval de Dios existían tres niveles.

1) El primero y fundamental es la idea de Dios como *primum esse*, el primer ser, o *prima causa*, la causa primera. Aquí, el sentido de la palabra "causa" no es el de "causa y efecto" en el campo de lo finito. Y el término *prima* no significa primera en un sentido temporal, sino en el sentido de "fundamento" de todas las causas. De manera que "causa" tiene un significado más simbólico que literal. Dios es el fundamento creativo de todas las cosas, *creatix universalium substantia*, la sustancia creadora de todo lo que es. Esta es la primera afirmación sobre Dios. Dios es el fundamento del ser, según mi expresión preferida, o el ser mismo, o la primera causa: todos estos términos apuntan hacia el mismo significado.

2) Esta substancia no puede comprenderse en términos del reino inorgánico —como fuego o agua, como hacían los antiguos físicos— ni en el campo biológico como un proceso vital. Debe entenderse como intelecto. La primera cualidad de Dios en tanto fundamento del ser es el intelecto. Intelecto no significa inteligencia sino el lugar donde Dios es, para sí mismo, sujeto y objeto a la vez. Significa que Dios se conoce a sí mismo y al mundo como aquello que El no es. El fundamento del ser, o, en otras palabras, la substancia creadora, es el portador de sentido. Como consecuencia de ello, el mundo tiene sentido: se lo puede comprender con palabras cargadas de significado. El *logos*, la palabra,

puede captarlo. A fin de comprender la realidad debemos presuponer que es comprensible. La realidad es comprensible porque su fundamento divino tiene el carácter del intelecto. El conocimiento sólo es posible en razón de que el intelecto divino es el fundamento de todas las cosas.

3) El tercer punto es que Dios es voluntad. Esto procede de la tradición cristiana de Agustín, mientras que el énfasis en el intelecto proviene de la tradición griega aristotélica. Si el concepto de voluntad se aplica a Dios y al mundo, se refiere al fundamento dinámico de todas las cosas, no a la función psicológica que observamos en nosotros mismos. La voluntad es el poder productor del fundamento del ser. Esta voluntad tiene la naturaleza del amor: y esto es propio de la buena tradición agustiniana. La substancia creadora del mundo tiene sentido y amor; es intelecto y voluntad, hablando en términos simbólicos. Tal como dijimos que Dios se conoce a sí mismo, ahora debemos afirmar que Dios se quiere o se ama a sí mismo como el bien absoluto; de hecho, como el objetivo último de todas las cosas. Ama a las creaturas al darles de manera gradual el bien del cual es fundamento último. Por lo tanto, todas las creaturas lo desean. Es el objeto de su amor, el amor hacia aquello en lo cual todo se ve en su bien ulterior.

Esta es la noción medieval de Dios. A este Dios no se lo llama persona. El medioevo nunca aplicó la palabra "persona" a Dios. Ello se debe a que los tres miembros de la Trinidad se llamaban *personae* ("caras" o "rostros"): el Padre es *persona*, el Hijo es *persona* y el Espíritu es *persona*. El término *persona* significa aquí una característica especial del fundamento divino que se expresa a sí mismo como una hipostasis independiente. Por lo tanto podemos decir que fue el siglo diecinueve quien convirtió a Dios es *una* persona y el resultado de esa forma de hablar fue la destrucción de la idea clásica de Dios. Es evidente que esta estructura personal, que incluye el ser, el intelecto y la voluntad, es análoga a la experiencia de nuestro propio ser; por lo tanto, si nosotros nos llamamos "personas" también debemos hablar de Dios como una "persona". Pero eso es muy diferente de llamar *una* persona a Dios. En primer lugar, El es el ser mismo; el fundamento del ser en todas las cosas. El aspecto personal se expresa en el intelecto y la voluntad y en la unidad de ambos. Por el contrario, para la Edad Media hubiera sido una herejía hablar de Dios como *una* persona. Hubiera conformado la herejía unitaria porque hubiera interferido con la afirmación de que Dios tiene tres *personae*, tres expresiones de su ser.

Acerca de la relación del intelecto y la voluntad en Dios se produjo la misma controversia que en el problema epistemológico. Dentro de la tradición tomista, el intelecto caracteriza tanto a Dios como al hombre.

Tomás sostiene que la única forma de distinguir al hombre del animal es que el primero posee intelecto. El animal sería humano si pudiera proponer fines a su voluntad intelectualmente. No obstante, el animal desea sin fines, en el sentido en que atribuimos esa habilidad al hombre. Por lo tanto, para Tomás, el intelecto es lo que hace humano al hombre y, además, es la característica fundamental de Dios. El intelecto es el poder de captar lo universalmente bueno y verdadero. Duns Escoto se opuso a esta doctrina. Para él, Dios y el hombre son voluntad. La voluntad es universalmente creadora. No hay ninguna razón para la voluntad divina fuera de la voluntad divina misma. No hay nada que determine a la voluntad. El bien es bueno porque Dios lo desea así. No hay ninguna necesidad intelectual de que el mundo sea como es, de que la salvación se dé del modo en que se da. Todo es posible para Dios, excepto dejar de ser Dios. Duns Escoto hablaba de la *potentia absoluta* de Dios, su poder absoluto. Dios hace uso de su poder absoluto únicamente con el fin de crear un mundo dado en el cual hay órdenes definitivos. En este nivel, hablaba de la *potestas ordinata*, el poder ordenador de Dios. Establece una distinción entre estas dos cosas. El mundo tal como lo conocemos, así como el plan de salvación tal como nos es transmitido por la revelación, no tiene las características que tiene por *necesidad*, sino por el poder ordenador de Dios. Esta distinción implica algo que resulta amenazador. El mundo no es como es desde la eternidad; no hay una necesidad real de que sea así. El poder absoluto de Dios se yergue como una amenaza por detrás del poder ordenador y puede cambiar todas las cosas. Duns Escoto no creía que sucedería tal cosa, pero podía llegar a pasar.

¿Qué significa semejante idea? Quiere decir que debemos aceptar lo dado, que no podemos deducirlo, que debemos enfrentar la realidad con una actitud humilde. No podemos deducir el mundo o el proceso de la salvación en términos de necesidad. Compárese esto con la doctrina de la expiación de Anselmo en la cual intentaba deducir el camino de la salvación entre Dios, Cristo y el hombre en términos de necesidad. Duns Escoto aseveraría que no existe tal necesidad; en lugar de ello, se trata de un orden positivo de Dios. En esta noción del poder absoluto de Dios encontramos la raíz de todo positivismo, tanto en la ciencia como en la política, en la religión como en la psicología. En cuanto se definió a Dios como voluntad, determinado por su voluntad y no por su intelecto, el mundo se convirtió en algo incalculable, incierto, inseguro. De manera que estamos obligados a someternos a lo positivamente dado. Todos los peligros del positivismo están enraizados en este concepto de Duns Escoto. Por esa razón, lo veo como el detonante del cambio en la historia del pensamiento occidental.

K. *LAS DOCTRINAS DE TOMAS DE AQUINO*

Analizaremos algunas de las doctrinas más importantes de Tomás de Aquino. La primera de ellas es su doctrina de la naturaleza y la gracia. Su afirmación muy renombrada dice: "La gracia no anula la naturaleza sino que la realiza". Este principio fundamental significa que la gracia no es la negación de la naturaleza sino su realización. Los agustinianos radicales o, más exactamente, los maniqueos que distorsionaron a Agustín, no podían aceptar tal doctrina. Su noción sería que la gracia anula la naturaleza. Para Tomás de Aquino, con quien estoy de acuerdo en este punto, la naturaleza y la gracia no son dos conceptos contradictorios. La gracia sólo contradice la naturaleza escindida, no la naturaleza en tanto tal. Pero luego Tomás dice que la naturaleza es realizada en la supernaturaleza, y ésta es la gracia. Tal es la estructura de la realidad que existe desde la creación. En el paraíso, Dios concedió a Adán sus habilidades naturales y, además, un *donum superadditum*, un don agregado a sus dones naturales. Es el don de la gracia en virtud de la cual Adán podía mantenerse en estado de unión con Dios.

En este punto, el protestantismo se separó radicalmente de Tomás de Aquino. Según el protestantismo, la naturaleza perfecta no necesita ninguna gracia adicional. Si somos perfectos en nuestro estado de creación, no necesitamos de ninguna gracia que venga del cielo. Por lo tanto, rechazó esta noción de un *donum superadditum*. Esto se parece a un relato mitológico acerca de si Adán recibió o no esa gracia, pero no es eso lo que interesa. Esos relatos mitológcos expresan una visión profunda de la estructura de la realidad. Para el tomismo, la estructura de la realidad tiene dos niveles. Para el protestantismo, la creación es completa en sí misma: las formas creadas de la realidad son suficientes. Dios no necesita agregarles nada. Es el mismo sentimiento básico hacia la realidad que encontramos en el Renacimiento. Este ve a la creación como buena en sí misma, con el hombre y sus potencialidades creadas en el centro, sin un don supernatural agregado. Tomás tiene dos grados, la naturaleza y la supernaturaleza. El protestantismo afirma que únicamente en vista de la distorsión de la naturaleza producida por la caída del hombre, por su enajenación de Dios, resulta necesario otro poder, el poder de la gracia, cuyo centro es el perdón. Este es el *restitutio ad integrum*, la restitución de la naturaleza a la totalidad de sus potencialidades. En última instancia esa idea es monista. El mundo creado es perfecto en sí mismo. Dios no necesita dar gracias adicionales a su creación completa. No obstante, Dios debe descender a la existencia a fin de superar los conflictos que existen en ella. Eso es lo que hace la gracia. Por lo tanto, dentro del protestantismo, la gracia es la acepta-

ción de aquello que es inaceptable. En el catolicismo, la gracia es una substancia que se presenta como análoga a las substancias naturales.

El principio tomista también es válido para la relación entre revelación y razón. La revelación no destruye la razón sino que la realiza. Aquí también estoy de acuerdo con Tomás. Creo que la revelación es la razón en éxtasis; que en la revelación, la profundidad de la razón irrumpe en la forma de la razón, llevándola más allá de sí misma sin destruirla. Pero no estoy dispuesto a aceptar la forma tomista de la doctrina en la cual la razón existe en un ámbito y la revelación en otro donde se completa la razón. De manera que aquí tenemos dos formas. La cosmovisión católica es dualista por esencia: naturaleza y supernaturaleza. El catolicismo defiende el supernaturalismo con todas sus fuerzas. El protestantismo, por su parte, se une al Renacimiento en la tendencia monista. Monista en el sentido de que presenta un mundo divino y la salvación y la regeneración (una y la misma cosa) como la respuesta de Dios a la perversión de este mundo. Sin embargo, esta respuesta no es la negación de la estructura creada de este mundo.

En cierto sentido, el dualismo protestante es más profundo, pero no es un dualismo de substancias. Es un dualismo del reino de Dios y los poderes demoníacos que se le oponen. No es una identificación del mundo creado con el mundo caído. Por lo tanto el nuevo ser no es otra creación sino el reestablecimiento de la unidad original. Una de las consecuencias de ello es que, en el protestantismo, el mundo secular es inmediato a Dios. En el catolicismo, el mundo secular necesita la mediación de la substancia sobrenatural; ésta está presente en la jerarquía y en sus actividades sacramentales. Aquí también tenemos una diferencia fundamental. El protestantismo se inclina con énfasis hacia el secularismo. Esto se expresa con toda claridad en las palabras de Lutero acerca del valor de las tareas hogareñas por comparación con las monacales. Si se lo cumple en el temor de Dios, el trabajo doméstico tiene más valor que el ascetismo de los monjes, inclusive cuando este último también se cumple en el temor de Dios. Aquí se acentúa el acto secular como tal, que es la revelación de Dios si se lo cumple de manera adecuada. Uno no tiene por qué hacerse monje, pero si al tratar de hacerlo se afirma vivir en un ámbito sobrenatural, se contradice la paradoja de la justificación según la cual se está justificado *como pecador*.

A partir de esta epistemología, Tomás rechaza el argumento ontológico de la existencia de Dios. Dicho argumento sostiene que *en el* centro de la mente humana hay una percepción inmediata de algo incondicionado. Hay una presencia *a priori* de lo divino en la mente humana que se expresa en la percepción inmediata del carácter incon-

dicionado de la verdad, el bien y el ser mismo. Esto precede todo otro conocimiento, de manera que el conocimiento de Dios es el primer conocimiento, el único absoluto, seguro y cierto. No se trata del conocimiento acerca de *un* ser, sino acerca del elemento incondicionado en la profundidad del alma. Ese es el núcleo del argumento ontológico. No obstante, como dice con respecto a Anselmo, dicho argumento también se elaboró en términos de un argumento racional que deducía, a partir de esa base, la existencia de un ser supremo. En la medida en que ese es el objetivo, no es válido, tal como demostraron con toda claridad sus críticos: Tomás, Escoto, Kant. Pero sí es válido en cuanto análisis de la tensión que existe en el hombre entre lo finito y lo infinito: es una cuestión de certeza inmediata.

Tomás de Aquino pertenece a aquellos que rechazan el argumento ontológico porque comprendió que no era válido como argumento. Con Duns Escoto sucede lo mismo. No obstante, Tomás debía llenar el vacío creado por el colapso del argumento ontológico y de la percepción inmediata de lo divino en el hombre. Para ello, debía encontrar un camino desde el mundo hasta Dios. El mundo, si bien no es primero en sí mismo, es lo primero que nos es dado. Es exactamente lo contrario de lo que decían los franciscanos-agustinianos: lo primero que nos es dado es el principio de la verdad en nosotros y sólo a la luz de ello podemos ejercer la función de la duda. De manera que Tomás tuvo que mostrar otra vía, la vía del argumento cosmológico. Según ella, a Dios hay que encontrarlo desde afuera. Debemos contemplar nuestro mundo y descubrir que, por necesidad lógica, lleva a la conclusión de un ser supremo. Tomás presentaba cinco argumentos para demostrarlo. Estos aparecen una y otra vez en la historia de la filosofía.

1) El argumento a partir del movimiento. El movimiento necesita una causa. Esta causa, a su vez, es movida. De manera que debemos remontarnos a un motor inmóvil, a quien denominamos "Dios". Se trata de un argumento a partir del movimiento en términos de la causalidad. A fin de encontrar una causa para el movimiento en el mundo, debemos encontrar algo que no sea movido.

2) Siempre hay una causa para cada efecto, pero, a su vez, cada causa es el efecto de una causa anterior. Así, retrocedemos de causa en causa; no obstante, para evitar una regresión infinita, debemos hablar de una causa primera. No es primera en el sentido temporal, según Tomás, sino en dignidad: es la causa de todas las causas.

3) Todas las cosas del mundo son contingentes. No es necesario que algo sea como es. Podría haber sido de otro modo. Sin embargo, si todas las cosas son contingentes, si todo lo que es puede desaparecer

en el abismo de la nada porque su existencia no es necesaria, ello nos debe conducir a algo que posee necesidad última, a partir de lo cual podemos derivar todos los elementos contingentes.

4) Hay propósitos en la naturaleza y en el hombre. No obstante, si actuamos en términos de propósitos, ¿cuál es el propósito? Al llegar a él, debemos volver a preguntarnos para qué. De manera que necesitamos un propósito último, un fin ulterior detrás de los medios. Los propósitos preliminares se convierten en medios una vez que los hemos cumplido. Esto lleva a la idea de un propósito final, de un significado último, como quizá diríamos hoy.

5) El quinto argumento se basa sobre Platón. Afirma que hay grados de perfección en todas las cosas. Algunas cosas son mejores, más hermosas o más verdaderas que otras. Si hay grados de perfección, debe haber algo absolutamente perfecto que nos permita distinguir entre los diferentes niveles de perfección. Cada vez que emitimos un juicio de valor, suponemos un valor último. Cuando observamos la existencia de grados, suponemos algo que está más allá de ellos.

Todos estos argumentos contienen la categoría de la causalidad. A partir de las características de este mundo deducen algo que lo posibilita. Cada uno de ellos es verdadero siempre que se lo vea como un análisis y no como un argumento. En la doctrina de los argumentos que prueban la existencia de Dios encontramos lo que quizá sea el análisis más adecuado del carácter finito de la realidad que haya aparecido en las obras de la antigüedad. Incluyen el análisis existencial de la finitud del hombre y, en tanto tal, son verdaderos. En la medida en que van más allá de ello y establecen un ser supremo que es infinito en cuanto ser, sacan conclusiones injustificadas.

En Tomás de Aquino tenemos el concepto de la predestinación que combina varios motivos. La predestinación era una idea agustiniana retomada por Tomás sobre la base de su principio del intelecto que entiende las necesidades y que puede, por necesidad, derivar consecuencias de lo precedente. Por su parte, Duns Escoto acentuó la voluntad hasta tal punto que tanto la voluntad divina como la humana se convirtieron en realidades últimas, ontológicamente últimas, no determinadas por nada fuera de sí mismas. Así, Duns Escoto y los franciscanos introdujeron el elemento de la voluntad, es decir, el elemento pelagiano. Estos agustinianos-franciscanos introdujeron un cripto pelagianismo en la teología medieval. Tomás de Aquino, en cambio, pensaba en términos deterministas, sobre la base de su intelectualismo. Ello demuestra que, desde el punto de vista religioso, Tomás tenía mucho más poder del que le reconoce la crítica protestante de la teología escolástica. Parece que Lutero directamente no conocía a Tomás de Aquino. Sí conocía

a los teólogos nominalistas posteriores a quienes se puede considerar con justicia como distorsiones del escolasticismo. Por lo tanto, Lutero luchó contra ellos. Sin embargo, hubiera podido encontrar su pensamiento sobre la predestinación, así como el de Calvino, en Tomás.

Las enseñanzas éticas de Tomás de Aquino corresponden a su sistema de grados, al igual que todos los ámbitos de su pensamiento. Su ética contiene una subestructura racional y una superestructura teológica. Mantienen la misma relación que existe entre la naturaleza y la gracia. La subestructura contiene las cuatro virtudes paganas fundamentales, sacadas de Platón: coraje, temperancia, sabiduría y justicia abarcadora. Estas producen la felicidad natural. La felicidad no significa vivir bien o divertirse sino realizar la propia naturaleza esencial. La palabra griega que designa la felicidad es *eudaimonia*, y existe una escuela filosófica denominada eudaimonismo. El cristianismo la ha atacado con frecuencia afirmando que el propósito de la existencia humana no es la felicidad sino la gloria de Dios. Considero que es una interpretación absolutamente equivocada de la *eudaimonia*. Se trata de lo que la teología cristiana denomina beatitud, con la diferencia de que es una beatitud sobre la base de las virtudes naturales, y Tomás lo sabía. Por lo tanto, Tomás no era anti-eudaimonista. *Eudaimonia* proviene de dos términos griegos: *eu* y *daimon*, que significan "bien, correcto" y "demonio": un poder divino que nos guía bien. (Ver el *daimon* de Sócrates). El resultado de esta guía es la *eudaimonia*, el ser conducidos correctamente hacia la auto-realización.

Según Tomás de Aquino, las cuatro virtudes de la filosofía pueden otorgar la beatitud natural, en el sentido griego de *eudaimonia*. La palabra virtud no tenía las connotaciones malas que posee en la actualidad, tal como abstinencia de las relaciones sexuales. Significaba lo que indica el término latino: *vir* significa "hombre", de allí, hombría, poder del ser. En todas estas virtudes se expresa el poder del ser, el poder del ser correcto, que está unido a la justicia. Lo que hizo Tomás fue combinar la ética cristiana con la ética antigua de la auto-realización y sus correspondientes virtudes: el coraje de ser, la temperancia que expresa los límites de la finitud, la sabiduría que expresa el conocimiento de esos límites y, por último, la justicia abarcadora que da el equilibrio adecuado a cada virtud en relación con las demás.

Sobre esta base, se ven las virtudes cristianas de la fe, el amor y la esperanza. Son sobrenaturales porque no las otorga la naturaleza sino la gracia. De manera que el sistema ético de Tomás incluye ambos elementos: la ética natural y la espiritual. Esto es más que una especulación teórica: expresaba la situación social. La aceptación de las virtudes de Platón y Aristóteles significaba que se había desarrollado una

cultura urbana. Las virtudes cristianas y las paganas se habían relacionado en el período del desarrollo de las órdenes de los caballeros y ejercieron gran influencia sobre la alta Edad Media. Unían el coraje pagano con el amor cristiano, la sabiduría pagana con la esperanza cristiana, la moderación pagana con la fe cristiana. Se incorporaron los ideales humanistas y clásicos y se los desarrolló en el seno de la cultura universalmente cristiana.

El propósito ético del hombre es la realización de lo que resulta esencial para él. Para Tomás, lo esencial para el hombre es su intelecto, lo cual significa su habilidad para vivir en los sentidos y las estructuras de la razón. Lo que lo convierte en humano no es la voluntad sino el intelecto. El hombre comparte la voluntad con los animales; el intelecto, la estructura racional de la mente, le pertenece de manera exclusiva.

Tomás combinó la ética con la estética. Fue el primero en crear, en la Edad Media, una estética teológica. "Lo hermoso es aquella especie de lo bueno en lo cual el alma descansa sin posesión". Uno puede gozar un cuadro sin poseerlo. Por su mera forma, uno puede gozar los bosques, el océano, las casas o los hombres pintados en los cuadros sin necesidad de poseerlos. Tanto en el arte como en la música hay un gozo desinteresado del alma. Lo hermoso es aquello placentero en sí mismo. Esta noción conduce hacia el humanismo. No se trata, sin embargo, de un humanismo autónomo sino que siempre representa el primer paso hacia algo que trasciende las posibilidades humanas.

Se ocupó de la misma manera del problema entre la Iglesia y el Estado. Hay valores representados por el Estado y otros, superiores y sobrenaturales, encarnados por la Iglesia. La Iglesia tiene autoridad sobre los Estados, sobre los diferentes gobiernos nacionales, porque representa algo superior. Si es necesario, la Iglesia puede pedir a la gente que desobedezca. La ética tomista que hemos analizado ha tenido tanta influencia sobre el mundo occidental como sus afirmaciones dogmáticas. Se la puede encontrar en la segunda parte de la segunda edición de la *Summa Theologica*.

L. *GUILLERMO DE OCKHAM*

Guillermo de Ockham es el padre del nominalismo. El conflicto entre el nominalismo y el realismo fue el destino de la Edad Media y sigue siendo nuestro destino en la actualidad. Hoy continúa, al menos en parte, como un conflicto entre el idealismo y el realismo; en la medida en que nuestro realismo es lo mismo que el nominalismo medieval y

el idealismo es idéntico al realismo de la Edad Media. Ockham criticó al realismo místico medieval por considerar a los universales como cosas reales, con existencia independiente. Si los universales existen aparte de las cosas, son meros duplicados de ellas. Si existen únicamente en la mente, no son cosas reales. Por lo tanto, el realismo es absurdo. Carece de sentido porque no puede explicar qué clase de realidad poseen los universales. ¿Cuál es la realidad de la "arboreidad"? Ockham afirma que sólo existe en la mente y, por lo tanto, no tiene realidad alguna: es algo que se significa pero no es una realidad. Los realistas de aquella época sostenían que el universal "arboreidad" que dirige a todo árbol de manera especial es un poder del ser en sí mismo. No es una cosa —ningún realista hizo jamás esa afirmación— sino un poder del ser. Los nominalistas, por su parte, decían que lo único que existían eran las cosas individuales. Va contra la economía del pensamiento el aumentar los principios (véase la navaja de Okham). Si se puede explicar algo como los universales de la manera más sencilla diciendo, por ejemplo, que son significados por la mente, no se debe establecer un cielo de ideas como hizo Platón.

Esta crítica estaba enraizada en el desarrollo hacia el individualismo que fue adquiriendo más y más poder hacia fines del medioevo. Significaba un cambio en los sentimientos griegos y medievales. El sentimiento griego hacia el mundo parte de la negación de todas las cosas individuales; el medieval subordina lo individual a lo colectivo. De manera que lo que ganaron los nominalistas por el momento no fue un mero juego lógico. Antes, representaba un cambio de actitud hacia la realidad en la sociedad toda. En cualquier libro de historia de la lógica, se podrá encontrar un análisis del nominalismo y el realismo, y es correcto que esté allí, pero ello no permite ver todo lo que significó esta controversia. Se trataba de una lucha entre dos actitudes hacia la vida. En la acualidad, se expresa en términos de colectivismo e individualismo. No obstante, el colectivismo de la Edad Media era totalitario sólo en parte: básicamente era místico. Este colectivismo místico —en esencia, la Iglesia como cuerpo místico de Cristo— es distinto de nuestro colectivismo actual. Sin embargo, era colectivismo. Los realistas lucharon por él y los nominalistas lo disolvieron. Y en cuanto el nominalismo resultó triunfante, marcó el fin concreto de la Edad Media.

Ahora bien; si lo único que existe son las cosas individuales ¿qué son los universales en la concepción de Ockham? Los universales son idénticos al acto de conocimiento. Surgen en nuestras mentes y debemos usarlos; de lo contrario, no podríamos hablar. Son naturales. Los

llamó *universalia naturalia.* Más allá de ellos están las palabras que son los símbolos de estos universales naturales que surgen en nuestras mentes. Son universales convencionales. Las palabras pueden cambiarse; existen por una convención. La palabra es universal porque puede decirse de distintas cosas. De manera que también se los llamaba "terminalistas" porque afirmaban que los universales son meros "términos". También recibían el nombre de "convencionalistas" porque, según ellos, los universales no son más que "conceptos" y carecen de verdadero poder del ser en sí mismos. El significado de un concepto universal es que indica la similitud de cosas distintas, pero no puede hacer nada más. Todo esto se reduce, en última instancia, al hecho de que únicamente las cosas individuales poseen realidad. No el hombre en cuanto hombre, sino Pablo, Pedro y Juan tienen realidad en tanto individuos. Lo que tiene realidad no es la arboreidad sino este árbol en particular que está en la esquina y todos los demás árboles particulares. Los llamamos árboles porque descubrimos cierta similitud entre ellos.

Este enfoque nominalista también se aplicaba a Dios. Okcham lo llama *ens singularissimum*, el ser más singular. Ello quiere decir que Dios mismo se ha convertido en un individuo. En tanto tal, está separado de los otros individuos. El los mira a ellos y ellos lo miran a El. Ya no está en el centro de todas las cosas como sucedía en la forma de pensamiento de Agustín. Se lo ha quitado del centro para ubicarlo en un lugar especial a cierta distancia de las otras cosas. Las cosas individuales han adquirido independencia. La presencia substancial de Dios en cada una de ellas ya no tiene sentido porque semejante noción presupone alguna clase de realismo místico. Por lo tanto, Dios debe conocer las cosas de manera empírica, desde el exterior. Tal como el hombre se acerca al mundo empíricamente, porque ya no se considera que esté en el centro, Dios también conoce todas las cosas de manera empírica, desde afuera, no de forma inmediata por estar en el centro en el cual se reúne toda la realidad. Se trata de una filosofía pluralista en la cual hay muchos individuos; Dios es uno de ellos, si bien es el más importante. De este modo, ha llegado a su fin la unidad de todas las cosas en Dios. La consecuencia de su separación individual es que no pueden participar una en la otra inmediatamente en virtud de su participación común en un universal. La comunidad que encontramos en la forma de pensamiento agustiniana cede su lugar a las relaciones sociales, a la sociedad. Como resultado de ese nominalismo, hoy vivimos en una sociedad en la cual nos relacionamos con los demás en términos de colaboración y competencia pero ninguna de ellas tiene el sentido de participación. La comunidad es una cuestión de participación. La

sociedad es una cuestión de intereses comunes, de estar separados de los demás y trabajar con ellos o contra ellos.

No nos conocemos entre nosotros excepto por medio de los signos, las palabras, que nos permiten comunicarnos y ejercer actividades comunes. Esto fue un anticipo de la vida en una sociedad tecnológica que se desarrolló en primer lugar en aquellos países donde predominaba el nominalismo: Inglaterra y los Estados Unidos. En la vida estadounidense, así como en su tradición filosófica, la actitud hacia las relaciones entre los hombres y entre el hombre y las cosas es nominalista. Sucede lo mismo, en gran medida, en Inglaterra y otros países de Europa occidental. Ha desaparecido la unidad substancial que conservaba el pensamiento realista. Ello significa que nuestro conocimiento de los demás no se da a través de la participación sino de la percepción sensorial: la vista, el oído, el tacto. Tratamos con nuestras percepciones sensoriales y sus reflejos en nuestra mente. Ello produce, como es evidente, el positivismo: debemos mirar lo que nos es dado de manera positiva.

Esto tiene muchas consecuencias. Cualquier metafísica racional resulta imposible. Se torna imposible, por ejemplo, construir una psicología racional que demuestre la inmortalidad del alma, su pre o post-existencia, su omnipresencia en todo el cuerpo, etc. Si se afirman estas cosas, son problemas que incumben a la fe, no al análisis filosófico. Del mismo modo, resultan imposibles todos los aspectos de la teología racional. Dios no aparece ante nuestras percepciones sensoria- Se mantiene como un ser inalcanzable ya que no tenemos una relación directa o inmediata con El, como sucede dentro del pensamiento agustiniano. No podemos tener un conocimiento directo de Dios. Sólo podemos contar con reflexiones indirectas pero éstas no conducen nunca a la certeza sino a la probabilidad de mayor o menor grado. Esta posibilidad jamás puede elevarse al grado de una certeza; en lugar de ello, es muy dudosa. Es muy posible que no haya una sola causa del mundo sino muchas. El ser más perfecto —la definición de Dios— no es necesariamente un ser infinito. Una doctrina de la Trinidad, que está basada sobre el realismo místico —las tres *personae* participan en la divinidad— es evidentemente improbable. Todas estas cuestiones incumben a la creencia irracional. La ciencia debe seguir su camino y la fe debe garantizar todo lo que es científicamente irracional y absurdo.

Si ese es el estado de cosas, resulta fácil comprobar que la autoridad se convierte en el elemento más importante. La fe es sumisión a la autoridad. La autoridad en la cual piensa Ockham es más la de la Biblia que la de la Iglesia. Disolvió la unidad realista no sólo en el pensamiento sino también en la práctica. Apoyó al rey de Alemania

contra el Papa. Produjo una economía además de una política nacional autónoma. Apoyaba el establecimiento de esferas independientes en todos los terrenos. Ello quiere decir que contribuyó de manera radical a la disolución de la unidad medieval.

I.L. *MISTICISMO ALEMAN*

Meister Eckhart fue el representante más conspicuo del misticismo alemán. ¿Qué intentaban hacer estos místicos? Pretendían interpretar el sistema tomista con fines prácticos. No eran monjes especulativos que se apoltronaban a un costado del mundo sino que querían que la gente tuviera la oportunidad de experimentar lo expresado en los sistemas escolásticos. Así, el misticismo de Meister Eckhart combina los aspectos escolásticos más abstractos, en especial del ser, con un alma ardiente, con el calor del sentimiento religioso y el poder amoroso de la acción religiosa. Dice: "No hay nada que esté tan cerca de los seres, que mantenga tal intimidad con ellos, como el ser mismo. Pero Dios es el ser mismo". Se afirma la identidad de Dios y el ser. "*Esse est deus*" —el ser mismo es Dios. No se trata de un concepto estático del ser. Cuando yo he empleado el concepto del ser, se me ha atacado por convertir a Dios en un ente estático. Esto ni siquiera es cierto con respecto al misticismo de Meister Eckhart. El ser es un continuo flujo y reflujo: lo llama *Fluss und Wiederfluss*, un arroyo y un arroyo con la corriente en contra. Siempre se aleja y regresa a sí mismo. El ser es la vida y tiene un carácter dinámico.

A fin de aclarar esta noción, establece una diferencia entre la divinidad y Dios. La divinidad es el fundamento del ser en el cual todo se mueve y contramueve. Dios es *essentia*, el principio del bien y la verdad. A partir de esto, puede desarrollar hasta la idea de la Trinidad. El primer principio es el ser que ni nace ni da a luz; el segundo es el proceso de autoobjetivación, el Logos, el Hijo; el tercero es la autogeneración, el Espíritu, que crea todas las cosas individuales. Para la divinidad, emplea los términos de la teología negativa. La llama el fundamento simple, el desierto silencioso. La naturaleza de la divinidad consiste en carecer de naturaleza. Está por encima de toda naturaleza especial. La Trinidad se basa sobre el hecho de que Dios sale y regresa a sí mismo. Se reconoce, se vuelve a ver y en ello consiste el Logos. El mundo está en Dios en un sentido arquetípico. Jung ha vuelto a emplear la palabra "arquetipo" en nuestros días. Es la traducción latina de la "idea" platónica. Las esencias, los arquetipos de todas las cosas, están en la profundidad de lo divino. Son el *verbum* divino, la Palabra

219

divina. Por lo tanto, la generación del Hijo y la creación eterna del mundo en Dios mismo son una y la misma cosa. El ser de la creatura es un ser que recibe. La creatura no se da el ser; Dios sí. Pero la creatura recibe el ser de Dios. Es una forma divina del ser. La creatura, inclusive el hombre, sólo tiene realidad en unión con la realidad eterna. La creatura no tiene nada separada de Dios. El punto donde la creatura regresa a Dios es el alma. Por medio del alma, lo que está separado de Dios vuelve a El. Eckhart llamaba "chispa" a las profundidades del alma donde ocurre esto, o el centro más íntimo del alma, el corazón del alma o el castillo del alma. Es el punto que trasciende la diferencia de funciones en el alma; es la luz increada en el hombre. De este modo, el Hijo nace en cada alma. Este acontecimiento universal es más importante que el nacimiento particular de Jesús.

Sin embargo, todo esto pertenece al terreno de la posibilidad. Ahora es necesario llevarlo al terreno de la actualidad. Dios debe nacer en el alma. Por lo tanto, el alma debe separarse de su finitud. Debe suceder algo, a lo cual llama *enterden*, el contrario de llegar a ser, salir de sí mismo, perderse. El proceso de la salvación consiste en que el hombre se libera de sí mismo y de todas las cosas.

El pecado y el mal muestran la presencia de Dios, como todas las cosas. Nos empujan hacia una situación de tomar consciencia de lo que somos en realidad. Esta es una idea que Lutero recibió de Meister Eckhart. Dios es el *nunc aeternum*, el eterno ahora, que llega al individuo en su situación concreta. No pide que el individuo desarrolle primero alguna medida de bondad antes de que El llegue. Dios llega al individuo en su alienación. A fin de recibir la substancia divina se necesita serenidad o paciencia, no el movimiento. El trabajo no es el medio para llegar a Dios; es el resultado del hecho de que hemos llegado a El. Eckhart luchó contra la conversión de la relación religiosa en una cuestión de propósitos. Todo esto es una extraña combinación de quietismo —permanecer quieto en la propia alma— y un tremendo activismo. El sentimiento interno debe convertirse en trabajo y viceversa. Esto hace desaparecer también la diferencia entre el mundo sagrado y el secular. Ambos expresan el fundamento del ser en nosotros.

Este misticismo ejerció gran influencia sobre la Iglesia durante mucho tiempo y aún la ejerce sobre mucha gente. Para el aislamiento nominalista de los individuos este misticismo dominicano es un contrapeso. Podríamos aseverar que en el campo religioso prevalecieron los impulsos del misticismo alemán. En el terreno secular prevaleció la actitud nominalista. Tanto el nominalismo como el misticismo alemán prepararon, hasta cierto punto, el camino de la Reforma.

M. *LOS PRE-REFORMADORES*

El periodo previo a la Reforma es muy distinto de la alta Edad Media. Durante esta época adquiere importancia el principio laico y el biblicismo comienza a prevalecer sobre la tradición eclesiástica. Quizá la expresión más importante de este estado de cosas sea el inglés John Wyclif. Los reformadores usaron una buena parte de sus ideas y, sin duda alguna, preparó el terreno para la Reforma en Inglaterra. Todos los pre-reformadores carecían de una cosa: el principio fundamental de la Reforma. Se trata del descubrimiento de Lutero de la experiencia de ser aceptado a pesar de su condición inaceptable que, en términos paulinos, se llama justificación por la gracia a través de la fe. Tal principio no aparece antes de Lutero. Casi todos los demás elementos de la Reforma pueden encontrarse en los pre-reformadores. Así, al hablar de ellos nos referimos sobre todo a aquellas ideas críticas aplicadas contra la Iglesia de Roma que luego se usaron en la Reforma. Lo que se quiere significar si se postula que no debe llamárselos pre-reformadores es que carecían del principio básico de la Reforma, el verdadero descubrimiento de una nueva relación con Dios.

Wyclif se basaba en Agustín y también en Tomás Bradwardine, de Inglaterra, quien representaba una reacción agustiniana contra las ideas pelagianas conectadas con el nominalismo. Bradwardine fue un eslabón importante entre Agustín y la Reforma inglesa. El título de su obra es sugestivo, *De Causa Dei contra Pelagium*. Significa la causa de Dios contra Pelagio pero no el pelagio contra el cual había luchado Agustín sino el pelagianismo que se hallaba en la teología nominalista y en la práctica de la Iglesia. Contra estos elementos siguió a Agustín y a Tomás de Aquino en lo que se refiere a la doctrina de la predestinación. Dice: "Todo lo que sucede acontece por necesidad. Dios necesita todo acto que se lleva a cabo. Todo acto o creatura moralmente malo es un mal sólo por accidente". Esto quiere decir que Dios es la causa esencial de todas las cosas pero que el mal no se puede derivar de El. De ello se sigue, como en Agustín, que la Iglesia es la congregación de los predestinados. La verdadera Iglesia no es la institución jerárquica de la salvación. Esta verdadera Iglesia se opone al cuerpo compuesto que existe en la Iglesia, a la institución jerárquica que, tal como existe ahora, no es más que una distorsión de la Iglesia verdadera. La ley fundamental de la Iglesia no es la del Papa sino la de la Biblia. Esa es la ley de Dios o de Cristo. Estas ideas no pretendían ser anti-católicas. Ni Bradwardine ni Wyclif pensaron jamás en abandonar la Iglesia de Roma. Había una sola Iglesia e inclusive Lutero tuvo que dejar pasar mucho tiempo antes de separarse de ella.

Los principios agustinianos presentaban peligros para la Iglesia de Roma. Después de Agustín, un semi pelagianismo quitó estos peligros. Ahora, estos principios vuelven a aparecer en el nombre de Agustín, tal como estaba representado por Tomás Bradwardine y John Wyclif. La idea de la predestinación significa que mucha gente no estaba predestinada, muchos de los jerarcas, por ejemplo. Ello brinda una base para buscar los síntomas en la jerarquía que señalan que no están predestinados. Tales síntomas se descubren mediante la aplicación de la ley de Cristo, tal como el Sermón de la montaña o el envío de los discípulos. Todas estas nociones y leyes resultaban peligrosas dentro de una Iglesia jerárquica organizada.

A partir de su crítica a la jerarquía, Wyclif revisó las doctrinas de la Iglesia y su relación con el Estado. Esto también contaba con una larga tradición. Desde el siglo doce existía un movimiento en Inglaterra representado por alguien que se llamaba el Anónimo de York. Era un hombre que escribía en nombre del rey, convirtiéndolo en el Cristo de la nación británica. Existía una tendencia antirromana que favorecía la existencia de una Iglesia territorial británica, semejante a la situación bizantina. El rey es el Cristo para el país. Se lo presenta como el Cristo en los himnos y las imágenes, tal como Constantino era el Cristo para toda la Iglesia oriental. Todas estas analogías preparan la rebelión de la corona de Inglaterra contra el Papa.

Wyclif distinguía dos formas de dominio o gobierno humanos: el dominio natural o evangélico, que es la ley del amor, y el dominio civil, que es un producto del pecado y un instrumento de fuerza para obtener bienes corporales y espirituales. Por un lado, tenemos la ley natural que en la tradición clásica siempre es la ley del amor y todo lo que ello significa. Esa es la ley que debería regir. Por otra parte, desgraciadamente existe la necesidad de contar con un gobierno civil que resulta necesario en razón del pecado. La fuerza y la compulsión son medios ineludibles para conservar los bienes de la nación, corporal y espiritualmente. La primera ley, la del amor, es suficiente para el gobierno de la Iglesia. Puesto que la Iglesia es el cuerpo de los predestinados, allí no se necesita la fuerza. Su contenido es la ley que dio Jesús, la ley de Cristo es la ley del amor que se expresa en el servicio. De ello se deduce que la Iglesia debe ser pobre; no debe ejercer el control económico y político. Debe ser una Iglesia pobre, tal como la anticiparan los franciscanos radicales y Joaquín de Floris.

Sin embargo, la Iglesia no es completamente santa. El hecho de que los ministros sean ricos es un abuso que debe extirparse, incluso por medio del poder del rey, si ello resulta necesario. Si la Iglesia responde con la excomunión, el rey no debe sentir temor pues es imposible exco-

mulgar a un hombre a menos que él se haya excomulgado a si mismo primero. La verdadera excomunión del cristiano consiste en separarse de la comunión con Cristo. Esto significa que la Iglesia ha perdido su poder esencial: ya no puede tomar decisiones acerca de la salvación del individuo. Se la puede criticar cuando actúa contra la ley de Cristo, que es la ley de la pobreza, del gobierno espiritual. De ello se sigue, además, que no hay ninguna necesidad dogmática de contar con un Papa. En esto también se seguía la tradición de Joaquín de Floris quien había hablado de un *papa angelica*, un papa angélico, que era, en realidad, un principio espiritual. Wyclif dice que si nos gobierna un principio espiritual, está bien tener un Papa pero no es algo necesario. Estas ideas siguen la línea de la protesta sectaria contra la Iglesia rica y poderosa, pero, en términos generales, permanecen dentro del marco de la doctrina oficial. No son como las protestas de la Reforma pues se basan sobre el principio de la ley —no de la ley de la Iglesia sino la de Cristo— y no sobre el evangelio.

Dado que el fundamento del ataque de Wyclif era la ley de Cristo tal como está dada en la Biblia, desarrolló la autoridad de las Escrituras contra la tradición y la interpretación simbólica de la Biblia. Inclusive llegar a afirmar, sobre bases bíblicas, que la *predicatio verbi*, la predicación de la Palabra, es más importante que todos los sacramentos eclesiásticos. En la Edad Media, la transición del realismo al nominalismo va acompañada por una transición del predominio del ojo al predominio del oído. En los primeros siglos de la Iglesia cristiana, la función visual prevalecía en el arte religioso y en los sacramentos. A partir de Duns Escoto y, aún más desde Ockham, el escuchar la Palabra adquiere mayor importancia y no el hecho de ver la encarnación sacramental de la realidad. El énfasis sobre la Palabra se desarrolla inclusive antes de la Reforma. Llegó a primer plano con el nominalismo. ¿Por qué? Porque el realismo ve las esencias de las cosas. La "idea viene de *idein*, "ver". *Eidos*, "idea", significa imagen, la esencia de una cosa que podemos ver en cada objeto individual. Por supuesto que se trata de una visión espiritual intuitiva pero no por ello deja de ser una visión y se la expresa en el arte mayor. El arte mayor muestra la esencia de las cosas que es visible a los ojos. En el nominalismo tenemos individuos. ¿Cómo pueden comunicarse? Mediante palabras. Por lo tanto, si Dios se ha convertido en el ser más individual, el *ens singularissimum* en las palabras de Ockham, recibimos una comunicación de El no por una especie de intuición de su esencia divina, tal como está expresada en todas sus creaciones, sino mediante su palabra con la cual habla a nosotros. Así fue como la palabra se convirtió en el elemento fundamental por oposición a la función visual. La importancia de la palabra

frente a los sacramentos ya aparece en Wyclif. No se trata aún de la teología de la Reforma pues aquí la palabra es la palabra de la ley; todavía no es la palabra del perdón. Esa es la diferencia entre la Reforma y la pre-Reforma.

Si debe haber un Papa, tiene que ser el líder espiritual de la Iglesia verdadera, la Iglesia de los predestinados. De lo contrario, no es el verdadero vicario de Cristo, el poder espiritual del cual deriva todo poder espiritual. Pero el Papa es un hombre que comete errores. No puede otorgar indulgencias: Dios es el único que puede hacer tal cosa. Esta es la primera afirmación contra el sistema de las indulgencias —previo a las Noventa y cinco tesis de Lutero. Si el Papa no vive en humildad, caridad y pobreza, no es el verdadero Papa. Cuando el Papa acepta el dominio sobre el mundo, cosa que ha hecho, se convierte en un hereje permanente. Eso fue lo que hizo el Papa por medio del "Testamento de Constantino". Este documento fue el gran fundamento del poder político del Papa que lo convirtió en príncipe de Roma y soberano de la mitad occidental del imperio, a pesar de que dicho documento fue una falsificación histórica. Es una herejía que el Papa, cuyo poder es espiritual, se convierta en un príncipe. Si lo hace, es el Anticristo. Este es un término bíblico que se empleó durante la Reforma. Se ha usado en la historia de la Iglesia en especial por parte de los sectarios al criticar a la Iglesia. Afirmaban que si el Papa dice que representa a Cristo cuando en realidad es un soberano de este mundo que se opone a Cristo, es el Anticristo.

En una ocasión conversé con Visser't Hooft, secretario general del Consejo Mundial de Iglesias, sobre la época de Hitler en Holanda. Me dijo lo siguiente: "Al principio, los holandeses, y muchos otros cristianos, sentimos que Hitler podía ser el Anticristo en razón de todas las cosas antidivinas que hacía. Pero más adelante nos dimos cuenta de que no es lo suficientemente bueno como para ser el Anticristo. Este debe mantener al menos parte de la gloria religiosa del Cristo verdadero de manera que resulte fácil confundirlos y adorar al primero. En Hitler, en cambio, no había nada de eso. Entonces supimos que aún no había llegado el final de los tiempos y que Hitler no es el Anticristo.

Aquí no se trataba de un dogma acerca del Anticristo. En estas ideas Visser't Hooft se ubicaba en la verdadera tradición de los movimientos sectarios. Si hoy llamamos a alguien el Anticristo, se entiende como un simple calificativo. No obstante, cuando Lutero llamó Anticristo al Papa no estaba usando un agravio sino hablando en términos dogmáticos. Es decir, afirmaba que donde se supone que se representa a Cristo, se hacen todas aquellas cosas que se oponen a El.

El compromiso de la Iglesia en grandes negocios es una prueba más de su carácter de Anticristo. El Vaticano se había convertido en el banco del mundo, especialmente en la época de Lutero, pero antes de ello también. Los obispos eran banqueros en menor escala. Wyclif insistía en que todo eso debía desaparecer. Hasta los monjes habían perdido su ideal de pobreza y se acomodaban al deseo generalizado de la Iglesia de adquirir riquezas.

Estas críticas llevaron a Wyclif a conclusiones aún más radicales. Atacó la transubstanciación sobre la base de que, en términos espaciales, el cuerpo de Cristo está en el cielo. Está actualmente o *virtualiter* (con su poder) en el pan, pero no espacialmente. Esto contradice por completo la idea de la transustanciación. Cuando la Iglesia lo rechazó, a pesar de que él sabía que estaba en lo cierto por la fundamentación bíblica de su argumento, Wyclif se dio cuenta de que la Iglesia puede equivocarse con respecto a los artículos de la fe. Esa también fue la gran experiencia de Lutero: que la Iglesia rechazaba una crítica verdadera de sus errores. Sobre la base de la Biblia como auténtica ley de Cristo, podía criticar cualquier decisión de la Iglesia que no fuera creíble. Criticó la cantidad de sacramentos y algunos de ellos en especial, tal como el matrimonio. Criticó la noción del catolicismo de que los sacramentos tienen un *character indelebilis* (carácter indeleble), por el cual todos los que reciben el bautismo, la confirmación o la ordenación reciben un carácter especial que no pueden perder. Inclusive atacó el celibato sacerdotal. Criticó la idea del tesoro de los santos y los elementos supersticiosos en la religión popular. Habría que abolir el monasticismo pues introduce la división en la única Iglesia. No debería existir división alguna en el *status* de los cristianos. Por el contrario, debería haber una *communis religio*, una religión común, a la cual pertenezcan todos. Lo que la Iglesia Católica denomina consejos monásticos, tal como el amor a los enemigos, deberían ser cumplidos por todos los cristianos. En términos del aspecto negativo, podríamos decir que Wyclif anticipó casi todas las posiciones de los reformadores. Recibió el apoyo del rey pues hacía mucho tiempo que la corona inglesa se había resistido a la injerencia de Roma en los asuntos religiosos y también políticos del país. Aunque Wyclif recibió muchos ataques siempre se lo protegió. Después de su muerte, el movimiento se disipó, pero quedaban las semillas y fertilizaron con la aparición de la auténtica Reforma.

Esto demuestra que no se podía reformar a la Iglesia de Roma sobre la base de una crítica sectaria, por más radical que fuera, como en el caso de Wyclif. La única manera de producir una reforma era por el poder de un nuevo principio, el poder de una nueva relación con Dios. Y eso fue lo que hicieron los reformadores del siglo dieciséis.

CAPITULO 4

EL CATOLICISMO ROMANO DESDE TRENTO HASTA NUESTROS DIAS

Antes de ocuparnos de la Reforma, analizaremos la Contrarreforma desde el Concilio de Trento hasta el momento actual. Durante el período de la Reforma fueron muchos los concilios que intentaron superar la escisión de la Iglesia. La exigencia de convocar a un concilio general fue incesante. Cuando se convocó el Concilio de Trento, en lugar de ser una reunión universal, se convirtió en un concilio de la Contrarreforma. Las sesiones del concilio se prolongaron durante varias décadas, con muchas interrupciones. Los reformadores protestantes fueron excluidos de ellas.

A. *EL SIGNIFICADO DE LA CONTRARREFORMA*

La Contrarreforma no fue una simple reacción sino una auténtica reforma. Y lo fue en la medida en que, después del Concilio de Trento, la Iglesia Católica no era la misma de antes. Era una Iglesia determinada por su autoafirmación contra el profundo ataque de la Reforma. Cuando algo recibe un ataque y luego se reafirma, ya no es lo mismo que antes. Uno de los resultados típicos es que se convierte en algo más estrecho. No hay que analizar la Iglesia medieval a la luz del catolicismo postridentino. La Iglesia medieval ofrecía aperturas en todas las direcciones e incluía en su interior contrastes profundos. Tal el caso, por ejemplo, de franciscanos y dominicos (agustinianos y aristotélicos), realistas y nominalistas, biblicistas y místicos, etc. En la Contrarreforma se clausuraron muchas de las posibilidades que hasta entonces había contenido

la Iglesia de Roma. Esta Iglesia tendió a convertirse en "contra" —la "contra" de la Reforma— tal como la Iglesia protestante, con su principio profético, se convirtió en el principio de protesta contra Roma.

Esa es una división nociva para el cristianismo. En lugar de llegar a ser una reforma de la totalidad de la Iglesia, la Reforma se convirtió en el dogma del grupo que manifestaba su protesta, los protestantes. Los no-protestantes se reformaron pero fue en términos de "contra", de oposición a algo, no en el sentido de una creatividad inmediata. La situación histórica siempre se presenta del mismo modo: si un grupo debe ofrecer resistencia, se empobrece. Tomemos un ejemplo muy sencillo: el ataque del comunismo al mundo occidental. Vemos que aquellas libertades que están representadas por los Estados Unidos se ven muy restringidas justamente porque se pretende defenderlas. La Reforma en sí fue muy abierta. Sin embargo, cuando se dirigieron toda clase de ataques contra ella, el resultado fue una ortodoxia protestante muy limitada —a la cual llamamos "fundamentalismo"— que representaba un empobrecimiento de la Reforma con el fin de ofrecer resistencia contra los ataques.

B. *LA DOCTRINA DE LAS AUTORIDADES*

Esto nos lleva a una presentación de la doctrina de las autoridades definida en el Concilio de Trento.

1) Las Sagradas Escrituras tradicionales y los Apócrifos del Antiguo Testamento pertenecen a las Escrituras y poseen la misma medida de autoridad. Lutero había quitado a los Apócrifos del Antiguo Testamento su validez canónica. Hubiera querido sacar aún más libros del canon bíblico, como el Libro de Ester y otros. ¿Por qué es importante que haya quitado los Apócrifos? Porque se caracterizan por el legalismo que, en general, se manifiesta en términos de proverbios. Este espíritu legalista había prevalecido durante mucho tiempo en la Iglesia de Roma y ahora quedaba conservado en la autoridad de los libros apócrifos. De manera que tenemos dos Biblias, la romana y la protestante, y no son idénticas.

2) Las Escrituras y la tradición poseen el mismo grado de autoridad: la frase empleada era "se les acepta la misma piedad y reverencia". Con esa fórmula, el Concilio de Trento negó el principio de las Escrituras. No definió la tradición. De hecho, ésta se convirtió día a día en algo cada vez más idéntico a las decisiones del Vaticano. De todos modos, no fue definida y ese hecho permitía al Papa emplearla según su parecer. Por cierto que no tenía libertad para emplearla según su voluntad absoluta pues existía una tradición concreta depositada

en los concilios y en las decisiones anteriores. No obstante, la decisión actual siempre es decisiva. Y la decisión actual acerca de lo que es la tradición está en manos del Papa.

3) Hay una sola tradición que posee autoridad última: la Vulgata de San Jerónimo. Esta decisión iba contra Erasmo quien había publicado un texto del Nuevo Testamento más crítico que el anterior. Los reformadores usaron esa versión. El Papa excluyó la crítica más elevada por razones dogmáticas al convertir a la Vulgata en la única traducción santa.

4) Cuando prevalece el principio del biblicismo, siempre surge la pregunta siguiente: ¿Quién interpreta la Biblia? La respuesta sin ambigüedades de Trento fue: la Santa Madre Iglesia da la interpretación de las Escrituras. Para el protestantismo eran las facultades de teología. La diferencia radica en que el Papa es un hombre y sus decisiones son finales. En el protestantismo, en cambio, había muchas facultades teológicas y como estaban en desacuerdo entre ellos, su autoridad carecía de efecto a largo plazo.

Esta doctrina de las Autoridades era una reafirmación de lo que habían atacado los reformadores. Otorga al Papa una posición de inmunidad: no se lo puede criticar ni atacar. Está por encima de cualquier posibilidad de que una autoridad rival lo cuestione, ni siquiera puede tocarlo la autoridad de la Biblia pues él tiene en sus manos la decisión final sobre la interpretación del texto sagrado.

C. *LA DOCTRINA DEL PECADO*

La interpretación del hombre que da el Concilio de Trento es diferente de la de los reformadores. Para el primero, el pecado es la transformación del hombre en algo peor —*in deterius commutatum*— conmutación por algo peor o deterioro. Esta afirmación se enfrentaba a la de los reformadores para quienes el hombre ha perdido por completo su libertad a raíz de la caída. Se trata de la libertad para contribuir a la propia relación con Dios, no el sentido psicológico de la libertad, cosa que nadie negaba en estas discusiones. No obstante, para la teología de Trento la libertad del hombre no está perdida ni ha desaparecido, únicamente se ha debilitado. Los pecados cometidos antes del bautismo son perdonados en el acto del bautismo, pero después de él permanece la concupiscencia. Sin embargo, no hay que llamar pecado a dicha concupiscencia, según la Iglesia de Roma. Para la confesión de Augsburgo, el pecado es la falta de fe. La Iglesia romana afirma que, si bien la concupiscencia procede del pecado e inclina a él, no es pecado en sí

misma. Esto quiere decir que el hombre no está completamente corrompido; inclusive sus impulsos naturales no son pecados. La consecuencia importante de ello es que el catolicismo no es puritano; con la posible excepción de los Estados Unidos donde recibió la influencia, desde el principio, de la atmósfera prevaleciente. El catolicismo puede ser radicalmente ascético, pero no es puritano en la vida cotidiana. Cuando los protestantes del norte y el este de Alemania fuimos a Bavaria, sentimos que nos encontrábamos en un país alegre por comparación con el clima religioso y moral de las zonas protestantes. Esta diferencia tenía su fundamento en la doctrina. Para la Reforma, la concupiscencia misma es pecado; para el catolicismo no es así. En consecuencia, puede admitir muchas más libertades en la vida común, más manifestaciones de alegría y expresiones de las fuerzas vitales del hombre que el protestantismo.

Por otra parte, la doctrina del pecado de los reformadores se basaba sobre el hecho de que el pecado es incredulidad. En contra de ello, la Iglesia de Roma afirma: No, el pecado no es incredulidad ni separación de Dios. El pecado se entiende como actos contra la ley de Dios. Ello significa que el Concilio de Trento echó un manto sobre la comprensión religiosa del pecado. Esa es otra diferencia fundamental. A partir de ese momento, la Iglesia romana entendió el pecado en términos de actos particulares que pueden ser perdonados. Cuando los católicos confiesan sus pecados a un sacerdote, reciben la absolución y quedan liberados de sus faltas. Esto también contribuye a una afirmación mayor de los elementos vitales en los países predominantemente católicos. Por oposición a ello, para el protestantismo el pecado es separación de Dios; los "pecados" son algo secundario. Por lo tanto, debe producirse algo fundamental. Resulta necesaria una conversión total, una transformación del ser y una reunión con Dios. Esto pone un peso mucho mayor sobre las espaldas de los protestantes que el que jamás debe cargar un católico. Por otra parte, la posición católica es, en principio, legalista y divide el pecado en "pecados". Cuando los protestantes hacen algo semejante, cosa que suele ocurrir, siguen la línea de pensamiento católico y no la de la Reforma.

Ch. *LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACION*

El tema central de controversia entre los reformadores y la Iglesia Católica Romana era la doctrina de la justificación por la fe *(sola fide)*. Se trataba de una fórmula que empleaban los primeros con fines polémicos. En el Concilio de Trento, la Iglesia de Roma repitió la tradición tomista sobre la doctrina de la justificación pero con una tendencia diplomática. La Iglesia Católica sabía que era, como lo llamaban los

reformadores, el *articulus stantis aut cadentis ecclesiae*, el artículo por el cual la Iglesia se yergue o cae. Puesto que se trataba del tema central de la oposición de la Reforma, la Iglesia de Roma sentía que debía ser lo más conciliadora posible. Pasó por alto algunas de las distorsiones de esta doctrina propias del nominalismo y que habían sido atacadas por los reformadores. No obstante, quedó muy claro en la afirmación fundamental que la *remissio peccatorum*, el perdón de los pecados, no es *sola gratia*, únicamente por la gracia. Se agregan otros elementos. Hace referencia a una preparación para el acto divino de la justificación mediante el cual una *gratia praeveniens*, una gracia previniente, se hace efectiva en el hombre y éste puede decidir si la acepta o no. Por lo tanto, el hombre debe colaborar con Dios en su gracia previniente. Una vez que el hombre ha recibido la gracia, ésta le es otorgada en la medida de su colaboración. Cuanto más coopera el hombre con Dios en su gracia previniente, mayor será la gracia de justificación que recibe.

El don de la justificación contiene dos cosas: la fe, por un lado, y el amor y la esperanza por el otro. La fe sola no basta. Según la decisión del Concilio, puede suceder que un cristiano pierda la justificación mediante un pecado mortal pero la fe permanece. Ahora bien, los reformadores dirían: Si está en la fe, no puede perder nunca su justificación. La Iglesia de Roma, en cambio, entendía la fe en términos de su tradición antigua que la define como un acto intelectual y moral. Claro que si la fe es un acto intelectual y moral, se puede perder y, a pesar de ello, la justificación puede estar presente. No obstante, para los reformadores la fe es el acto de aceptar la justificación y no se puede perder si ha de haber justificación.

Nada se ha entendido tan mal dentro de la teología protestante como el término *sola fide*, por la sola fe. Tanto los romanos como los mismos protestantes lo han comprendido como el acto intelectual de un hombre. Este acto de "fe" obliga a Dios a otorgar su perdón. Sin embargo, *sola fide* significa que en el momento en que son perdonados nuestros pecados, lo único que podemos hacer es recibir ese perdón. Cualquier otra cosa destruiría la actividad de Dios, su gracia exclusiva. Esta posición crucial de los reformadores en el sentido de que la gracia sólo puede ser *recibida* por la fe se comprendió de manera incorrecta al principio y luego se la rechazó. Ello significa que a partir de ese instante, la división dentro de la Iglesia resultó definitiva. No había ninguna reconciliación posible entre esas dos formas de religión: la doctrina de la Reforma según la cual nuestro acto de volvernos hacia Dios y de recibir su gracia es, sin duda, un acto receptivo, un acto en el cual Dios nos da algo y nosotros no debemos hacer nada y la doctrina católica que sostiene que debemos actuar y prepararnos para

la gracia, que debemos colaborar con Dios y que la fe es un acto intelectual de reconocimiento que puede estar presente o no. Todos los anatemas del Concilio de Trento sobre este tema se basan sobre la interpretación incorrecta de *sola fide.*

D. *LOS SACRAMENTOS*

Si bien los padres de Trento trataron de acercarse, hasta cierto punto, a la doctrina protestante de la justificación, no hicieron nada semejante en torno a los sacramentos. Aquí resultaba innecesario tener cuidado pues cualquier esmero hubiera debilitado la esencia misma de la Iglesia de Roma. Así, el Concilio de Trento afirma lo siguiente: "Toda verdadera justicia comienza, y si ya comenzó, crece, y si se ha perdido, es restituida, por los sacramentos". Tal es la función de los sacramentos: se trata de la función religiosa desde todo punto de vista.

No se dijo mucho acerca de la manera en que resultan efectivos los sacramentos ni sobre el aspecto personal en su recepción. Se afirmó la fórmula según la cual los sacramentos son efectivos *ex opere operato non ponentibus oblicem*, es decir, por su misma celebración para quienes no ofrecen resistencia. Si uno no presenta un obstáculo *(obicem)* en su interior que altere la efectividad de los sacramentos, cualquiera sea el estado subjetivo, éstos resultan efectivos por su sola celebración *(ex opere operato)*. Ese era otro tema fundamental para los reformadores: no puede haber relación con Dios excepto en el encuentro concreto con El de persona a persona en el campo de la fe. Eso es mucho más que el hecho de no ofrecer resistencia: es un volverse activamente hacia Dios. Sin esto, los sacramentos no son efectivos para los protestantes mientras sí lo son para los católicos.

Con respecto a la cantidad de sacramentos, reducidos por Lutero y Calvino a dos, hay siete, todos instituidos por Cristo. Esto es *de fide*, los católicos deben aceptarlo sobre la base de la fe. Ello significa que no se da lugar a ninguna duda histórica acerca de si en realidad los instituyó Cristo o no. Siempre que se leen las palabras *de fide* con respecto a una formulación dogmática en un libro católico, significa que se trata de un dogma de la Iglesia de Roma que no se puede rechazar o dudar si no se quiere correr el riesgo de ser separado de la Iglesia.

No hay salvación sin los sacramentos. Son poderes salvadores, no sólo fortalecedores, como en el protestantismo. Poseen una fuerza propia oculta, mediada a todos aquellos que no ofrecen resistencia a la gracia. El bautismo, la confirmación y la ordenación tienen un carácter indeleble. Esta era otra afirmación en contra de la posición de los reformadores. Uno es bautizado para toda la vida. La consecuencia práctica

de este hecho en la Edad Media fue que todos los bautizados estaban sometidos a la ley de la herejía. Quienes pertenecían a otras religiones, como los judíos y los musulmanes, estaban sometidos a otra ley que limita las religiones extrañas, pero no se los perseguía por herejes como sucedía con los cristianos. El carácter indeleble del sacramento era una cuestión de vida o muerte dentro de la Iglesia de Roma. Sucede lo mismo con el carácter indeleble de la ordenación. Ello significaba que el sacerdote excomulgado podía celebrar matrimonios válidos en la prisión. El poder sacramental que posee supera su estado de excomunión en tanto individuo. Esto se opone a la doctrina protestante del sacerdocio universal. Según la doctrina católica, no todo cristiano tiene el poder de predicar y administrar los sacramentos sino únicamente aquellos que han sido ordenados. La ordenación confiere poder sacramental. Este poder está inclusive incluido en la forma ritual de los sacramentos. Si existe una fórmula ritual dada, ningún sacerdote u obispo puede cambiarla u omitir algo de ella sin cometer un pecado. El poder sacramental se comunica desde sus orígenes en la existencia actual de la Iglesia a las formas empleadas: no hay lugar para la arbitrariedad.

El bautismo infantil es válido. El agua del bautismo lava la contaminación del pecado original. Para el perdón de los pecados no basta con tener fe en la vida posterior, en el poder del bautismo como el acto divino que marca el comienzo del ser de todo cristiano. Eso era lo que exigía Lutero. Con ello se implica que, en términos religiosos, el bautismo pierde su poder actual para la vida posterior. No es un referente al cual se regresa religiosamente; su sentido radica en el *character indelebilis*.

Se conservó la doctrina de la transubstanciación y dondequiera que ello sucede siempre se encuentra una prueba clara de esto en la exigencia de adorar la hostia. Para los protestantes, el pan no es el cuerpo de Cristo excepto en el acto de la realización. Para los católicos, el pan y el vino son el cuerpo y la sangre de Cristo una vez que han sido consagrados. De manera que al entrar en una iglesia católica —como sucede cuando se viaja por Europa porque son objetos de sumo interés— se ingresa en una atmósfera sagrada. No se entra a una casa que se usa los domingos y a veces durante la semana, sino a un lugar donde Dios mismo está presente las veinticuatro horas del día, en el santísimo, sobre el altar, dentro del tabernáculo. Creo que el éxito muy parcial de los intentos de algunas iglesias protestantes de permanecer abiertas para la oración y la meditación se debe a que no sucede nada en su interior. Cuando se entra a una iglesia católica, en cambio, ha sucedido algo cuyos efectos aún están presentes: la presencia de Dios mismo, del cuerpo de Cristo, en el altar.

Sobre esta base, la Iglesia de Roma también conservó la misa, contra la crítica de los reformadores. Y no sólo la misa para los vivos sino también el sacrificio del cuerpo de Cristo para los muertos que están en el purgatorio. En estos aspectos, el Concilio de Trento no reformó prácticamente nada ni proporcionó fundamentos teológicos más sólidos. Se limitó a confirmar y consagrar la tradición.

La actitud hacia el sacramento de la penitencia fue algo distinta. Los protestantes también habían dirigido sus críticas hacia ese tema. En términos generales, se lo conservó como sacramento incluyendo su aspecto más débil, la doctrina de la atrición. Lutero la había llamado con mucha ironía el arrepentimiento motivado por el cepo, la clase de arrepentimiento inducido por el temor. Se lo conservó como una preparación necesaria para el sacramento. La contrición, el auténtico arrepentimiento, la *metancia* del Nuevo Testamento, no es suficiente. Sólo se realiza con el sacramento y con la palabra de absolución. Dicha palabra no se limita a declarar que Dios ha perdonado sino que otorga el perdón. No se trata de que el sacerdote perdone, sino que por medio del sacerdote, y sólo por su intermedio, Dios otorga el perdón. Además, los cristianos necesitan algo más que la palabra de absolución del sacerdote. Por lo tanto, se deben imponer determinados castigos a la gente inclusive después de haber participado en el sacramento. Dichas satisfacciones consisten en rezar el "Padre Nuestro" cien veces, dar dinero o hacer una peregrinación, etc. Este era el punto más criticado por los reformadores.

Se conserva el matrimonio como sacramento pero, y es algo contradictorio, se otorga más valor a la virginidad que al casamiento. Esta situación rige aún hoy dentro de la Iglesia de Roma. Aquí se fijó lo que aún era algo fluido antes de la Reforma. Se lo fijó en contra de la Reforma. Ello señala de qué manera la Iglesia de Roma perdió su creatividad dinámica. Se percibe esta situación al leer las teologías sistemáticas escritas por teólogos católicos: se ocupan de problemas muy secundarios porque todos los temas fundamentales están resueltos.

La doctrina fundamental detrás de todo lo demás es el sacramento de la ordenación. Aquí se unen todos los otros temas. El sacerdote hace aquello que constituye a la Iglesia de Roma como tal: ejerce el poder sacramental. La predicación suele ser algo secundario y se la omite con frecuencia. El sacrificio y el sacerdocio son por ordenación divina, sacrificio en el sentido de ofrecer el cuerpo de Cristo en la misa. Ambos están implícitos en toda ley eclesiástica. Ambos se dan por supuestos. Esta Iglesia del sacrificio sacramental es la Iglesia jerárquica y la tal es la Iglesia del sacrificio sacramental. Esto es el catolicismo en el sentido de Roma.

E. *INFALIBILIDAD PAPAL*

Estas decisiones confirmaron la escisión del cristianismo. De hecho, Roma se había limitado a aceptar remedios externos contra los abusos. No obstante, subsistían muchos problemas. El primero de ellos era el problema del Papa en relación con los concilios. Esto nos lleva al desarrollo que va desde Trento hasta el Concilio Vaticano de 1870. En Trento, se enfrentaron dos opiniones. La primera sostenía que el Papa es el obispo universal, el vicario de Cristo. Esto significa que todo poder episcopal deriva del poder del Papa. Todo obispo participa en el Papa y el Papa participa en él pues es el vicario de Cristo. La otra opinión sostenía que el Papa es el primero entre iguales, representa la unidad y el orden de la Iglesia. Este es el punto de vista del conciliarismo. Los concilios tienen el poder de tomar decisiones definitivas. El primero es el punto de vista del curialismo: la curia, la corte del Papa, es el poder central de decisión. Este problema no se resolvió en Trento; tuvieron que pasar algunos siglos más.

Uno de los supuestos de la decisión que se tomó en el Concilio Vaticano fue que el desarrollo histórico destruye cada vez más a aquellos grupos más peligrosos para el Papa dentro de la Iglesia de Roma. Dichos grupos eran las Iglesias nacionales. El movimiento por una Iglesia francesa independiente, llamado galicanismo, por ejemplo, representaba una auténtica amenaza para Roma. Existían movimientos similares en Alemania, Austria y otros países donde las Iglesias nacionales, lideradas por sus obispos, se oponían a muchas aspiraciones papales. Los gobernantes civiles concertaban alianzas con los obispos nacionales para oponerse al Papa. Sin embargo, esto se veía debilitado por el desarrollo histórico. Una de las razones que explica tal situación es que los gobernantes civiles, tal como los líderes de la revolución francesa (Napoleón) o los príncipes alemanes, usaban al Papa contra los poderes eclesiásticos locales. La diplomacia siempre se une a un bando en contra del otro. Los príncipes nacionales usaban a sus propios obispos contra las pretensiones del Papa y usaban a este último para contrarrestar el poder de sus obispos. El resultado de estas oscilaciones fue que, en última instancia, prevaleció el Papa. En 1870, el Concilio Vaticano decretó la infalibilidad papal. Esta decisión implica muchos supuestos. En primer lugar, resultaba necesario dar un sentido definitivo al término "tradición". Ahora se establece una distinción entre la tradición eclesiástica y la apostólica. La segunda está compuesta por las tradiciones antiguas que ingresaron en la Iglesia por caminos que no estaban dados en la Biblia. La tradición eclesiástica es aquella sobre la cual debe

decidir el Papa en el curso de la historia de la Iglesia. La tradición eclesiástica, que era la única tradición viva, era sinónimo de las decisiones papales. Esa es la afirmación positiva.

Y ahora veamos su aspecto negativo. Los jesuitas minaron de manera creciente toda otra autoridad. Por oposición a Tomás de Aquino, minaron la conciencia y se erigieron en líderes de la conciencia de los principios así como del resto de la gente. La mayoría de las personalidades políticas destacadas se rodearon de jesuitas como consejeros, como líderes de sus conciencias. Ahora bien, si uno guía la conciencia de un príncipe se puede aplicar esa guía a todas las decisiones políticas pues todas ellas contienen elementos morales. Eso fue lo que hicieron los jesuitas. Volcaron las conciencias de todos los príncipes católicos hacia las crueldades de la Contrarreforma. De ese modo, la conciencia ya no podía servir como autoridad.

Los jesuitas también debilitaron la autoridad de los obispos. En los concilios, el poder episcopal quedó minado por la interpretación jesuítica. Los concilios y sus decisiones deben ser confirmados por el Papa. Ello significó el triunfo absoluto del Papa sobre los concilios. La mayoría de los obispos de Trento aceptaron al Papa como aquel que debía confirmar dicho Concilio. Como consecuencia de ello, ningún concilio que no esté confirmado por el Papa posee algún grado de validez. El Papa queda fuera del alcance de las críticas.

Hasta los Padres de la Iglesia cayeron bajo la férula de los jesuitas. Estos eran particularmente anti-agustinianos. Hay un solo Padre de la Iglesia: el Papa vivo. Todos los Padres anteriores están plagados de afirmaciones herejes, de errores, inclusive de falsificaciones. Como podemos ver, los jesuitas eran personajes muy modernos. Conocían los problemas históricos y los usaban para minar la autoridad de los Padres de la Iglesia. La historiografía protestante hizo lo mismo para posibilitar la autoridad profética de los reformadores. De manera que ambos bandos apelaron a la crítica: los jesuitas para otorgar poder absoluto al Papa, los protestantes para liberalizar la autoridad de la Biblia.

La constitución de 1870, *Pastor Aeternus,* declaró que el Papa era el poder universal de jurisdicción sobre todo otro poder de la Iglesia. No hay ningún cuerpo legal que no esté sujeto al Papa. En segundo lugar, se lo declara obispo universal. En la práctica, esto significa que, mediante el obispo local, ejerce poder sobre cada católico y si eso no da resultado puede ejercer poder episcopal directo y hacer que los feligreses de un obispo se rebelen contra él. En tercer lugar, el Papa es infalible cuando habla *ex cathedra.* Esta es la decisión más conspicua del Concilio Vaticano. Produjo la separación de algunos católicos de

la Iglesia de Roma que se autodenominaron "viejos católicos". No pasaron de ser un pequeño grupo en Alemania occidental y nunca pudieron controlar la Iglesia romana.

La primera decisión *ex cathedra* desde 1870 se tomó en nuestra generación. Fue en 1950 cuando se afirmó la asunción corporal de la virgen María. Antes de tomar la decisión, el Papa consultó a la mayoría de los obispos. Casi todos estaban de acuerdo; una minoría se opuso. La tradición sobre este tema tiene más de mil años. Tenemos cuadros de muchos períodos de la historia de la Iglesia donde aparece María siendo elevada al cielo y coronada por Cristo o recibida por Dios. Ahora bien, la pregunta que se planteaba era la siguiente: ¿Es una opinión piadosa que existe en la Iglesia y debe tolerarse o es una cuestión *de fide*? Mientras sea una opinión piadosa cualquier católico puede no estar de acuerdo con ella sin perder la salvación de su alma. Apenas se la declara *de fide*, como sucedió en 1950, todo católico está obligado a aceptarla como verdadera y no hay nada que pueda librarlo de esta necesidad. Muchos católicos se sintieron profundamente alterados por esta decisión pero se sometieron a ella.

La infalibilidad papal no significa que existe un hombre cuyas palabras son todas infalibles. Durante ochenta años, desde 1870 hasta 1950, ningún Papa había dicho nada que fuera infalible en el sentido más estricto. Sin embargo, sucedió en 1950 y ello nos recordó que este dogma sobre la infalibilidad del Papa era algo que se tomaba muy en serio, sin restricción alguna. Desde un punto de vista protestante o humanista no puede haber ninguna explicación de esta doctrina y sus implicaciones.

Esto quedó confirmado en el cuarto punto de *Pastor Aeternus*. Ninguna acción de la Iglesia puede reformar al Papa. Hay que comparar esta afirmación con los procedimientos de inhabilitación del presidente de los Estados Unidos, por ejemplo. Son casos raros, pero suceden. Sucedían cosas de esta clase en la Edad Media: se quitaron algunos Papas y a otros se los puso en su lugar. Todo esto se terminó en 1870 porque no hay poder alguno que pueda sacar al Papa. En este sentido, el Papa es absoluto e inamovible. No hay posibilidad de inhabilitarlo. De ese modo, todo dogma formulado por el Papa es implícitamente válido. Ello significa, por ejemplo, que la doctrina de la inmaculada concepción de María en el nacimiento de Cristo, que se había formulado antes de 1870, se convirtió en una cuestión *de fide*. Antes de esa época, los dominicos, que se oponían a los franciscanos sobre este tema, podían afirmar que no es un dogma válido. Se convirtió en tal en función de la implicación de que el Papa lo había aceptado *ex cathedra*.

F. *JANSENISMO*

Se produjo un intenso movimiento dentro de la Iglesia de Roma que volvía al agustinismo original de la Iglesia. Dicho movimiento recibe el nombre de jansenismo, por Cornelio Jansen. El jesuita Molina escribió contra los dominicos tomistas que enseñaban la doctrina de la predestinación. Los jesuitas se oponían a esta doctrina y luchaban por la libertad humana. Jansen y los jansenistas, cuyo representante más importante fue Blaise Pascal, se opusieron y lucharon contra los jesuitas. Sin embargo, prevalecieron los jesuitas y los Papas lo siguieron. El jesuita fue el hombre moderno de la Iglesia de Roma. Era disciplinado, muy semejante a la forma totalitaria de sometimiento que vemos en la actualidad. Estaba completamente consagrado al poder de la Iglesia y, a la vez, contaba con una formación intelectual amplia e ideas modernas, decidiéndose por la libertad y la razón.

El movimiento jansenista pretendió volver a una genuina tradición agustiniana pero los jesuitas se opusieron a ello y por último prevalecieron sobre él. No obstante, a lo largo del proceso, perdieron gran parte de su influencia entre la opinión pública y durante el siglo dieciocho los echaron de muchos países católicos. Un elemento interesante de la discusión era que si se condenan las afirmaciones de Cornelio Jansen, dicha condena se aplica no sólo al contenido sino también a la cuestión de hecho *(question de fait)* acerca de si en realidad dijo aquello por lo cual se lo acusó. Esto parece muy trivial pero lo que importa es que cuando el Papa investiga un texto y luego lo condena, tiene razón al rechazar las ideas pero también al afirmar que esas ideas realmente están en el texto. Ello significa que el Papa es el intérprete de todo texto. Si dice que ese es el significado del texto, no hay defensa filológica posible. Aquí nos encontramos con la extensión natural del principio totalitario y autoritario hasta en los hechos históricos. El Papa decide lo que es un hecho histórico, no sólo lo que es verdad en términos teológicos.

El jansenismo produjo otros escritos. Hubo un hombre, Quesnel, que trató de introducir los principios agustinianos y de defenderlos contra los jesuitas. No obstante, el Papa tomó una vez más el lado de los jesuitas y Agustín desapareció en gran medida del catolicismo de la Contrarreforma. En la bula *Unigenitus*, el Papa quitó lo mejor de la tradición romana. Extirpó la doctrina agustiniana de la gracia, la fe y el amor. Por ejemplo, es un anatema si alguien dice con Agustín: "En vano, Señor, ordenas si no das aquello que ordenas". Para el agustiniano, los mandamientos de Dios sólo pueden cumplirse si Dios otorga lo que ordena. Ahora, después de la controversia jansenista, alguien que

dice esto en la Iglesia de Roma está condenado y ello quiere decir, implícitamente, que Agustín está condenado.

Cuando uno se encuentra con católicos modernos progresistas —y hay más en Europa que en los Estados Unidos donde el catolicismo, salvo unas pocas excepciones, ha perdido su poder— esos católicos siempre vuelven a Agustín y siempre están al borde de la excomunión o de la prohibición de expresar sus ideas. En mis últimos viajes a Alemania mantuve varias conversaciones con grupos católicos y regresé sorprendido al comprobar lo cerca que estábamos. Sin embargo, esta gente cree que si están de acuerdo conmigo sobre principios agustinianos, están en peligro. ¡Y lo están! Ello significa que la condena del agustinismo en la lucha jansenista es como una espada que cuelga encima de toda forma de catolicismo espiritualizado.

G. *PROBABILISMO*

El último problema que quiero tratar es el probabilismo. Las opiniones que emiten las autoridades de la Iglesia romana sobre cuestiones éticas son probables. Los jesuitas dijeron: Si una opinión es probable, uno puede seguirla a pesar de que la opinión contraria puede ser más probable. Ello significa que no existe la autonomía sobre problemas éticos. La Iglesia niega tal cosa de manera tajante. Uno siempre debe seguir la guía del sacerdote romano, especialmente si se trata del confesor. Pero el confesor cuenta con muchas posibilidades. Desde que debe hablar a las personas, no en el poder de su espíritu, sino sobre la base de las autoridades y desde que esas autoridades se contradicen entre sí o, al menos, son diferentes, puede aconsejar a una persona que haga algo que quizás está bien, a pesar de que otros cursos de acción ética son más probables. Si el sacerdote encuentra una autoridad reconocida de la Iglesia que ha dicho algo acerca de un problema particular, uno puede seguirlo a pesar de que no sea seguro o inclusive si otras cosas parecen ser mejores. El resultado de esta doctrina fue un tremendo relativismo ético, laxitud y caos. Por supuesto que ello resultaba muy conveniente durante el siglo dieciocho cuando la Iglesia seguía la nueva moral de la sociedad burguesa en ascenso. Se abusó tanto de esta situación que por último se produjo una reacción dentro de la Iglesia de Roma.

Alfonso María di Liguori reaccionó contra ello pero no pudo superarlo pues también dijo que no era él quien podía decidir sino su confesor. ¿Y cómo podía decidir su confesor? Por último, triunfó el principio de lo probable. Otro desarrollo relacionado con esto fue que ahora todo pecado se convertía en pecado venial. Una vez más, se

unieron los jesuitas y la burguesía —enemigos acérrimos— para anular la gravedad radical del pecado que sostenían los jansenistas y los protestantes.

II. *DESARROLLOS RECIENTES*

Es mucho más lo que se puede decir sobre el catolicismo actual. Ya he dicho algo acerca de las decisiones más recientes del Papa. Permítaseme hacer referencia a una decisión que no es tan conocida como aquella acerca de la asunción corporal de la Santa Virgen. Se trata de la encíclica papal *Humani generis* en la cual el Papa hace afirmaciones que superan lo que se dijo en el Concilio Vaticano sobre la infalibilidad. En el *Vaticanum*, la infalibilidad se refería únicamente a afirmaciones hechas *ex cathedra*, cuando el Papa habla oficialmente sobre asuntos del dogma o la ética. En *Humani generis*, promulgada en 1950, pronunció afirmaciones sobre las filosofías y dirigió un ataque agudo contra el existencialismo. Ello significa que si el Papa decide que una filosofía no es correcta, ningún católico fiel puede seguirla. Esto supera cualquier otra cosa que haya dicho el Papa antes. De inmediato se ubica a Tomás de Aquino en el lugar de *el* filósofo católico. Como consecuencia de ello, algunos existencialistas franceses, de Lubac y otros, tuvieron que renunciar a sus cátedras pues eran existencialistas en sus filosofías a pesar de que respondían a las preguntas existencialistas en términos religiosos.

Recuerdo haber preguntado a Reinhold Niebuhr en marzo de 1950: "¿Cuál es su opinión? ¿Tomará el Papa esta decisión sobre la asunción de la Santa Virgen *ex cathedra?*" Y él me respondió: "No creo, es demasiado inteligente como para hacer algo así. Sería una cachetada para todo el mundo moderno y resultaría peligroso para la Iglesia romana en este momento". ¡Pocos meses después lo había hecho! Esto significa que ni siquiera un observador tan sagaz como Reinhold Niebuhr podía imaginar que el Papa se animaría a hacer algo semejante en esta época. Pero lo hizo. Ello indica que un sistema autoritario tiene que empobrecerse cada vez más, hacerse más estrecho, para fijarse. Debe hacer lo mismo que hacen otros sistemas totalitarios: excluyen paso a paso un peligro tras otro. Tratan de impedir que sus fieles encuentren otras tradiciones. La Iglesia de Roma lo ha hecho siempre por medio del "Indice de libros prohibidos". Estos libros no están prohibidos para los eruditos sino para el pueblo. Nadie tiene autorización para leer ninguno de los libros que aparecen en el Indice y los estudiantes deben obtener un permiso especial para hacerlo. No obstante, esta decisión papal implica una connotación más. Significaba que el

mundo liberal se había debilitado hasta tal punto que el Papa no tenía por qué temerle. Nuestro error, el de Niebuhr y el mío, fue creer que el Papa respetaría a los protestantes y los humanistas, quizá hasta a los comunistas de todo el mundo y no se ubicaría a sí mismo en la posición de lograr que todos hablaran de la actitud supersticiosa de la Iglesia de Roma al establecer semejante dogma. Sin embargo, el Papa no tenía ningún temor y quizá tenía razón porque la escasa resistencia protestante contra esto y cosas similares ya no puede hacer ningún mal a la Iglesia Católica. La posición humanista, por su parte, es casi inexistente pues el humanismo está en un proceso de autodesintegración. La grandeza de los existencialistas consiste en que describen esta desintegración pero ellos mismos están en medio de ella.

Debe establecerse una distinción entre el totalitarismo y el autoritarismo. Roma no es totalitaria; sólo un Estado puede serlo. Sin embargo, es autoritaria y ejerce muchas funciones que han cumplido los Estados totalitarios. La pregunta que nos plantea la existencia del catolicismo es si, con el final de la era liberal, también llegará a su fin el liberalismo mismo. Esto me lleva a otra pregunta, que significa algo muy íntimo para mí: si con el final de la era protestante también terminará el principio protestante. Con esto entramos en el problema de la Reforma.

Haremos un análisis somero de la Reforma. Con el profesor Handy llegamos a la conclusión de que, puesto que ustedes proceden de tradiciones protestantes y están empapados en ideas protestantes, no necesitan tanta información sobre este tema como sobre la Iglesia antigua y la medieval. Sin embargo, no estoy tan seguro de que no la necesiten. La clase de protestantismo que se ha desarrollado en los Estados Unidos no expresa tanto la Reforma como a los llamados extremistas evangélicos. Hay grupos luteranos y calvinistas y son fuertes pero se han adaptado en una medida sorprendente al protestantismo estadounidense. Este clima no lo han creado ellos sino los movimientos sectarios. Por eso, cuando yo llegué a los Estados Unidos hace veinte años, la teología de la Reforma era casi desconocida en el Seminario Teológico Union (Nueva York) en razón de las distintas tradiciones y la reducción de la tradición protestante más cercana a las tradiciones que no siguen la Reforma.

CAPITULO 5

LA TEOLOGIA DE LOS REFORMADORES PROTESTANTES

A. *MARTIN LUTERO*

El momento crucial de la Reforma y de la historia de la Iglesia en general es la experiencia de un monje agustino en su celda monástica: Martín Lutero. Martín Lutero no se limitó a enseñar doctrinas diferentes; otros lo habían hecho antes que él, Wyclif, por ejemplo. Sin embargo, ninguno de los otros autores que habían protestado contra el sistema romano habían logrado transformarlo. El único que realizó una verdadera transformación que alteró la faz de la Tierra fue Martín Lutero. En ello radica su grandeza. No hay que medirla comparándola con el luteranismo que es algo muy distinto. El luteranismo se ha relacionado a lo largo de la historia con la ortodoxia protestante, los movimientos políticos, el conservadorismo prusiano y otra cantidad de cosas. No obstante, Lutero es algo diferente. Es uno de los pocos grandes profetas de la Iglesia cristiana y su grandeza es apabullante a pesar de haberse visto limitada por algunos de sus rasgos personales y su desarrollo posterior. Es responsable por el hecho de que un cristianismo purificado, un cristianismo de la Reforma, se haya podido establecer en igualdad de condiciones con la tradición romana. Debemos verlo desde este punto de vista. Por lo tanto, cuando yo hablo de Lutero, no me refiero al teólogo que produjo el luteranismo. Hubo muchas otras personas que contribuyeron a ello y Melanchton hizo un aporte inclusive mayor que el de Lutero. Me refiero, en cambio, al hombre en quien se produjo la transformación del sistema romano.

1. *El rompimiento*

Se trató de un rompimiento con tres distorsiones del cristianismo que constituían la esencia de la religión católica romana. El rompimiento consistió en la creación de otra religión. ¿Qué significa "religión" en este contexto? No significa nada más que otra relación personal entre el hombre y Dios —el hombre con Dios y Dios con el hombre. Por esa misma razón resultaba imposible unir a las Iglesias a pesar de los ingentes intentos por lograrlo que se realizaron durante el siglo dieciséis y más adelante. Se puede llegar a un acuerdo acerca de diferentes doctrinas, pero no se puede llegar a ningún acuerdo acerca de religiones distintas. Uno puede establecer la relación protestante con Dios o la católica, pero no las dos; no se puede llegar a ningún acuerdo.

El sistema católico consiste en relaciones objetivas, cuantitativas y relativas entre Dios y el hombre con el fin de proporcionar a éste último la felicidad eterna. Esa es la estructura básica: objetiva, no personal; cuantitativa, no cualitativa; relativa y condicionada, no absoluta. Esto lleva a otro supuesto: el sistema romano es un sistema de administración divino-humana, representado y actualizado por la administración eclesiástica.

Veamos primero el objetivo: El fin es otorgar la beatitud eterna al hombre y salvarlo del castigo eterno. Las alternativas son el sufrimiento eterno en el infierno o el placer eterno en el cielo. La forma de lograr el objetivo es mediante los sacramentos. En ello hay, por un lado, un otorgamiento mágico de la gracia y, por el otro, la libertad moral que produce méritos: la gracia mágica completada por la ley activa, la ley activa completada por la gracia mágica. El carácter cuantitativo también aparece en términos de los mandamientos éticos. Hay dos clases: mandamientos y consejos —mandamientos para todos los cristianos y consejos, todo el yugo de Cristo, sólo para los monjes y, en parte, para los sacerdotes. El amor al enemigo, por ejemplo, es un consejo de perfección pero no un mandamiento para todos. El ascetismo es un consejo de perfección pero no un mandamiento para todas las personas. Los castigos divinos también tienen un carácter cuantitativo. Hay un castigo eterno para los pecados mortales, el purgatorio para los pecados leves y el cielo para aquellos que están en el purgatorio y a veces para los santos que están en la Tierra.

Bajo estas condiciones, nadie podía saber jamás si tenía asegurada su salvación pues nunca se podía hacer bastante. Nunca se podía recibir suficiente gracia mágica ni se podía hacer bastante en términos de méritos y ascetismo. La consecuencia de ello fue una profunda ansiedad hacia fines de la Edad Media. En mi libro, *The Courage to Be* (El

coraje de ser), describí la ansiedad de la culpa como una de las tres grandes clases de ansiedad y la relación, histórica y socialmente, con el final de la Edad Media. Es cierto que dicha ansiedad siempre está presente pero en esa época era algo predominante y se parecía a una enfermedad contagiosa. La gente no podía hacer bastante para obtener un Dios misericordioso y para liberarse de su mala conciencia. Una considerable medida de esta ansiedad se expresó en el arte de aquella época y en la exigencia de más y más peregrinaciones, en la colección y adoración de reliquias, en la oración de muchos "Padre Nuestro", en la donación de dinero, en la compra de indulgencias, en el ascetismo que se imponía torturas y en todo lo que pudiera contribuir a superar la propia culpa. Resulta interesante observar este período pero nos es casi imposible comprenderlo. Lutero sentía la misma ansiedad de culpa y condena en su claustro. Por esa ansiedad ingresó al claustro y comprendió que ninguna medida de ascetismo puede proporcionar a nadie la certeza de la salvación en un sistema de relatividades, cantidades y objetos. Siempre sentía temor ante el Dios amenazador, el Dios que castiga y destruye. Y se formuló la siguiente pregunta: ¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso? A partir de esta pregunta y de la ansiedad subyacente, comenzó la Reforma.

¿Qué fue lo que dijo Lutero contra el punto de vista cuantitativo, objetivo y relativo de Roma? La relación con Dios es personal. Es una relación yo-tú que no está mediada por nada ni nadie, únicamente por la aceptación del mensaje de aceptación, que conforma el contenido de la Biblia. Uno no se encuentra en una posición objetiva: es una relación personal que Lutero denominó "fe". No una fe en algo que se puede creer sino la aceptación del hecho de que somos aceptados. Es cualitativo, no cuantitativo. Una persona puede estar o no estar separada de Dios. No hay grados cuantitativos de separación o no separación. En una relación de persona a persona, se puede decir que existen conflictos y tensiones, pero mientras se trate de una relación de confianza y amor, es algo cualitativo. No es una cuestión de cantidad. Al mismo tiempo, es incondicionado y no condicionado como en el sistema romano. Uno no se acerca ni un ápice a Dios al hacer más cosas por la Iglesia o contra el propio cuerpo pues estamos completa y absolutamente cerca de Dios al estar unidos a El. Y si no estamos unidos, estamos separados. Un estado es incondicionalmente positivo, el otro es incondicionalmente negativo. La Reforma reafirmó las categorías incondicionadas de la Biblia.

De esto se sigue que desaparecen los elementos mágicos y legalistas de la piedad. El perdón de los pecados, o la aceptación, no es un simple acto del pasado efectuado en el bautismo sino que es continuamente

necesario. El arrepentimiento es un elemento de toda relación con Dios. en todo momento. Desaparecen los elementos mágicos y legales pues la gracia es una comunión personal de Dios con el pecador. No existe la posibilidad de mérito alguno, lo único necesario es la aceptación. No puede haber ningún poder mágico oculto en nuestras almas que nos haga aceptables, somos aceptables en el momento cuando aceptamos esa aceptación. De manera que se rechazan las actividades sacramentales en cuanto tales. Hay sacramentos pero ahora significan algo muy distinto. Las prácticas ascéticas se rechazan para siempre pues no pueden proporcionar ninguna certeza. Sobre este punto suele prevalecer un malentendido. Surge la pregunta: ¿Acaso no es egocéntrico que los protestantes piensen en su propia certeza individual? Creo que Jacques Maritain me lo dijo alguna vez. Lutero, sin embargo, no se refería a una certeza abstracta: hablaba de la unión con Dios y eso implica la certeza. Todo gira en torno al hecho de ser aceptado. Hay algo seguro: Si uno tiene a Dios, lo tiene. Si uno se observa a sí mismo, sus experiencias, su ascetismo y su moral, sólo puede sentirse seguro si es muy complaciente y ciego con respecto a sí mismo. Estas son categorías absolutas. La exigencia divina es absoluta. No se trata de una exigencia relativa que produce una especie de beatitud. La exigencia absoluta es la siguiente: Aceptar gozosamente la voluntad de Dios. Hay un solo castigo y no distintos grados de satisfacción eclesiástica y de castigos en el purgatorio y en el infierno. El único castigo es la desesperación de estar separado de Dios. Por lo tanto, hay una sola gracia: la reunión con Dios. ¡Eso es todo! Lutero redujo la religión cristiana a este grado de simplicidad. Adolph von Harnack, el gran historiador del dogma, llamó a Lutero el genio de la reducción.

Lutero creía que lo que hacía era una reafirmación del Nuevo Testamento, especialmente de Pablo. No obstante, si bien su mensaje contiene la verdad de Pablo, no lo agota. La situación determinó lo que extrajo de Pablo, es decir, la doctrina de la justificación por la fe que fue la defensa de Pablo contra el legalismo. Lutero no incluyó, en cambio, la doctrina paulina del Espíritu. Es cierto que no lo negó: hay una buena medida de esa doctrina en Lutero pero no es un factor decisivo. Lo fundamental es que la doctrina del Espíritu, del ser "en Cristo", del nuevo ser, es el punto débil de la doctrina luterana de la justificación por la fe. La situación es diferente en Pablo. Su pensamiento tiene tres núcleos fundamentales, lo cual lo convierte en un triángulo y no en un círculo. El primero es su consciencia escatológica, la certeza de que en Cristo se realiza la escatología y comienza una nueva realidad. El segundo es su doctrina del Espíritu que significa que ha aparecido el reino de Dios, que aquí y ahora nos es dado un nuevo ser en Cristo. El

tercer elemento en Pablo es su defensa crítica contra el legalismo, la justificación por la fe. Lutero aceptó las tres cosas, por supuesto. No obstante, no comprendió realmente el elemento escatológico.

El factor externo del rompimiento de Lutero fue el sacramento de la penitencia. En la Iglesia de Roma hay dos sacramentos fundamentales: la misa, que forma parte de la Cena del Señor, y el sacramento de la penitencia, sacramento subjetivo que se ocupa del individuo y cumple una función educacional muy importante. Se lo puede llamar el sacramento de la subjetividad por oposición a la misa que sería fundamentalmente objetivo. La vida religiosa de la Edad Media se movía entre estos dos sacramentos. Si bien Lutero atacó la misa, no era ese el punto central de la crítica; el núcleo real estaba relacionado con los abusos conectados con el sacramento de la penitencia. Estos abusos tenían su origen en el hecho de que el sacramento de la penitencia incluía distintas partes: la contrición, la confesión, la absolución y la satisfacción. El primero y el último eran los elementos más peligrosos.

Se reemplazaba la contrición, el arrepentimiento auténtico, el cambio de mentalidad, por la atrición, el temor al castigo eterno, que Lutero llamaba el arrepentimiento inspirado por la perspectiva inminente del cepo. De manera que para él carecía de valor religioso. El otro punto peligroso era la satisfacción. Esto no significaba que se pudiera obtener el perdón de los pecados con obras de satisfacción sino que había que hacer esas obras porque el pecado permanece en uno inclusive después de haber sido perdonado. El elemento fundamental es la sumisión humilde a las satisfacciones exigidas por el sacerdote. Este imponía toda clase de actividades a los *communicandus*, y algunas eran tan difíciles que la gente quería librarse de ellas. La Iglesia satisfizo este deseo mediante las indulgencias, que también son sacrificios. Hay que sacrificar cierto dinero a fin de comprar las indulgencias y éstas anulan la obligación de llevar a cabo las obras de satisfacción. La idea corriente era que estas satisfacciones son efectivas en la superación de la propia conciencia de culpa. Se puede afirmar que se practicaba una especie de comercialización de la vida eterna. Cualquier persona podía comprar las indulgencias y así liberarse de los castigos, no sólo en la Tierra sino también en el purgatorio. Estos abusos incitaron a Lutero a reflexionar sobre el sentido del sacramento de la penitencia. Ello lo llevó a conclusiones diametralmente opuestas a la actitud de la Iglesia de Roma. Las críticas de Lutero no se limitaban a los abusos sino a su origen en la puerta de la iglesia de Wittenberg. La primera de ellas es una formulación clásica del cristianismo de la Reforma: "Nuestro Señor y Maestro, Jesucristo, al decir 'Arrepentíos', quiso que toda la vida de los creyentes fuera penitencia". Esto quiere decir que el acto sacramental no es más

que la forma de expresar una actitud mucho más universal. Lo que importa es la relación con Dios. Los reformadores no produjeron una doctrina nueva sino una nueva relación con Dios. Dicha relación no es un arreglo objetivo entre Dios y el hombre sino una relación personal de penitencia, primero, y luego de fe.

Quizá la expresión más sorprendente y paradójica la da el mismo Lutero en las siguientes palabras: La penitencia es algo entre la injusticia y la justicia. Por lo tanto, cuando nos arrepentimos, somos pecadores, pero, a pesar de ello y por esa razón, también somos justos, y en el proceso de la justificación somos en parte pecadores y en parte justos: eso no es nada más que el arrepentimiento". Esto quiere decir que siempre hay algo semejante al arrepentimiento en la relación con Dios. En este momento, Lutero no atacó el sacramento de la penitencia en cuanto tal. Inclusive pensaba que se podían tolerar las indulgencias. Atacó, en cambio, el núcleo de donde procedían todos estos abusos y fue el acontecimiento fundamental de la Reforma.

Después del ataque de Lutero, las consecuencias fueron muy claras. El dinero de las indulgencias sólo puede servir para aquellas obras impuestas por el Papa, es decir, los castigos canónicos. Los muertos del purgatorio no pueden ser liberados por el Papa; sólo puede orar por ellos, carece de poder sobre los muertos. El perdón de los pecados es un acto exclusivo de Dios y lo único que puede hacer el Papa, o cualquier sacerdote, es declarar que Dios ya lo ha efectuado. No hay ningún tesoro de la Iglesia del cual puedan salir las indulgencias excepto del único tesoro de la obra de Cristo. Ningún santo puede efectuar obras superfluas porque el deber del hombre consiste en hacer todo lo que pueda. El poder de las llaves, es decir, el poder del perdón de los pecados, es otorgado por Dios a cada discípulo que está con El. Las únicas obras de satisfacción son las obras del amor; todas las demás son un invento arbitrario de la Iglesia. No hay lugar o tiempo para ellas pues en nuestra vida real siempre debemos tener consciencia de las obras de amor que se nos exigen a cada momento. La confesión, hecha por el sacerdote en el sacramento de la penitencia, se dirige a Dios. No hay necesidad de recurrir al sacerdote para ello. Cada vez que rezamos el "Padre Nuestro", confesamos nuestros pecados; eso es lo que importa, no la confesión sacramental. Acerca de la satisfacción, Lutero dijo: Este es un concepto peligroso pues no podemos satisfacer a Dios de ningún modo. Si existe la satisfacción, la da Cristo a Dios, no nosotros. El purgatorio es una ficción y una imaginación de un hombre sin fundamento bíblico. El otro elemento en el sacramento de la penitencia es la absolución. Lutero tenía la suficiente agudeza psicológica como para saber que una absolución solemne puede producir efectos psicológicos, pero negaba su

necesidad. El mensaje del evangelio, que es el del perdón, es la absolución en todo momento. Esta se puede recibir como la respuesta de Dios a nuestra oración para obtener el perdón. No hay necesidad de ir a la Iglesia para ello.

Todo esto indica que se disuelve por completo el sacramento de la penitencia. Esta se transforma en una relación personal con Dios y el prójimo, contra un sistema de medios para obtener la liberación de castigos objetivos en el infierno, el purgatorio y la Tierra. En realidad, Lutero minó todos estos conceptos, si no los abolió. Todo se ubica sobre la base de una relación de persona a persona entre Dios y el hombre. Se puede mantener esta relación hasta en el infierno. Esto significa que el infierno no es más que un estado, no un lugar. La comprensión de la Reforma de la relación de Dios con el hombre anula la visión medieval.

El Papa no aceptó las categorías absolutas en la concepción de Lutero de la relación del hombre con Dios. Así surgió el conflicto entre Lutero y la Iglesia. Aclaremos, sin embargo, que no fue ese el comienzo del cisma. Lutero tenía la esperanza de *reformar* a la Iglesia, incluyendo al Papa y los sacerdotes. Pero éstos no querían que se los reformara de ningún modo. La última gran bula que definió el poder del Papa decía: "Por lo tanto, declaramos, pronunciamos y definimos que es universalmente necesario para la salvación que toda creatura humana se someta al sacerdote supremo romano". Esta es la bula que define con mayor agudeza el poder ilimitado y absoluto del Papa.

2. *La crítica de Lutero a la Iglesia*

Lutero criticó a la Iglesia cuando ésta no siguió su objeción al sacramento de la penitencia. El único criterio último para el cristianismo es el mensaje del evangelio. Por esa razón, no existe la infalibilidad papal. El Papa puede caer en el error y no sólo él, los concilios también pueden equivocarse. No resulta aceptable ni la teoría curialista según la cual el Papa es un monarca absoluto ni la teoría conciliarista que afirma que los grandes concilios de la Iglesia son infalibles en términos absolutos. Tanto el Papa como los concilios son humanos y pueden cometer errores. El Papa puede ser tolerado como el administrador principal de la Iglesia sobre la base de la ley humana, la ley de lo expeditivo. Sin embargo, él afirma que gobierna por derecho divino y se convierte a sí mismo en una figura absoluta dentro de la Iglesia. Lutero no podía tolerar algo semejante pues ningún ser humano puede ser jamás el vicario del poder divino. El derecho "divino" del Papa es una pretensión demoníaca, de hecho, es la pretensión del Anticristo. Cuando pronunció ese juicio, no quedaron dudas acerca del rompimiento con Roma. Hay una sola cabeza de la Iglesia, Cristo mismo, y el Papa tal

como existe ahora es la creación de la ira divina para castigar al cristianismo por sus pecados. Esto tenía un significado teológico, su intención no era pronunciar denuestos. Hablaba en términos teológicos serios al decir que el Papa era el Anticristo. No criticaba a un hombre en particular por sus limitaciones. Mucha gente criticaba la conducta del Papa en aquella época. Lutero criticaba la posición del Papa y su pretensión de ser el representante de Cristo por derecho divino. De ese modo, el Papa destruye las almas porque pretende tener un poder que sólo pertenece a Dios.

En su calidad de monje. Lutero había experimentado la importancia del monasticismo dentro de la Iglesia de Roma. De la actitud monástica surgía una doble moral: los consejos superiores para aquellos que estaban más cerca de Dios y luego las reglas que se aplican a todos. Los consejos superiores para los monjes: tal como la disciplina, la humildad, el celibato, etc., convertían a los monjes en seres ontológicamente superiores al común de los hombres. Este doble nivel resultaba necesario en vista de la situación histórica dentro de la cual crecía la Iglesia rápidamente. El resultado de ello fue que las masas no podían cargar, según se decía, con todo el peso del yugo de Cristo porque era demasiado pesado para ellos. De manera que lo hizo un grupo especial, siguiendo los consejos de una moral y una piedad superiores. Ese grupo estaba compuesto por los *religiosi*, aquellos que hacían de la religión su vocación.

Lutero atacó esta moral con dos niveles. Afirmó que la exigencia divina es absoluta e incondicionada. Se refiere a todos. Esta demanda absoluta destruye todo el sistema de la religión. No hay un estado de perfección, tal como el que los católicos atribuían a los monjes. Todos deben ser perfectos y nadie es capaz de serlo. El hombre carece del poder necesario para producir las gracias que le permitan hacer lo correcto y el esfuerzo especial de los monjes no logrará ese objetivo. Lo decisivo es la intención, la buena voluntad, no el hábito mágico *(habitus)* al cual se refería la Iglesia Católica. Y esta intención, esta buena voluntad, es buena a pesar de que su contenido sea erróneo. La valoración de una personalidad depende de la intención interior de una persona determinada hacia el bien. Lutero tomó esto muy en serio. Para él no bastaba con desear hacer lo bueno o cumplir la voluntad de Dios; hay que desear lo que Dios quiere con gozo, con una participación voluntaria. Si se cumple con toda la ley, pero no se lo hace con gozo, no vale nada. La obediencia del siervo no es el cumplimiento de la ética cristiana. Sólo aquel que ama y ama a Dios y al hombre con alegría, es capaz de cumplir la ley. Y esto es lo que se espera de todos.

Esto significa que Lutero dio vuelta la religión y la ética. No podemos cumplir la voluntad de Dios sin unirnos a El. Resulta imposible sin el perdón de los pecados. Hasta las mejores personas poseen en su interior elementos de desesperación, agresividad, indiferencia y autocontradicción. La única forma de imponer sobre todos los seres todo el peso del yugo de Cristo es sobre la base del perdón divino. Esto es diametralmente distinto de una interpretación moralista del cristianismo. El acto moral es aquello que viene después —puede venir después o no, pero esencialmente debería hacerlo— y el *prius* es la participación en la gracia divina, en el perdón de Dios y en su poder del ser. Esto hace toda la diferencia. Es una gran pena que el protestantismo siempre sienta la tentación de revertir a lo contrario, de hacer depender la dimensión religiosa de la moral. Cuando se hace algo semejante, salimos del terreno del protestantismo auténtico. Si alguien dice: "Ah. Dios debe amarme porque yo lo amo y hago casi todo lo que me pide" es decir, ¡lo que exige el vecino suburbano!; se trastoca por completo la relación religiosa y ética. El núcleo de la Reforma, el significado de la famosa frase, *sola fide*, se expresa, antes, de este modo: "Sé que no hago nada bueno, que todo lo aparentemente bueno es ambiguo, que lo único bueno en mí es la declaración de Dios en el sentido de que soy bueno y que si me limito a aceptar esa declaración divina, puede darse una realidad transformada de la cual surjan actos éticos". El aspecto religioso precede al ético.

La frase *sola fide* es la fórmula peor interpretada y distorsionada de la Reforma. Se ha enseñado que significa que si se hace la buena obra de creer, en especial de creer algo increíble, esto lo hará a uno bueno delante de Dios. La frase no debería ser "por la sola fe" sino "por la sola gracia, recibida por la sola fe". Aquí fe no significa nada más que la aceptación de la gracia. Esa era la preocupación de Lutero pues había experimentado que si se la expresa de la otra forma, uno siempre se pierde, y si se lo toma en serio, se cae en la desesperación absoluta pues uno se conoce a sí mismo, uno sabe que no es bueno. Uno lo sabe tan bien como Pablo, y ello significa que la ética es la consecuencia y no la causa de la bondad.

¿Qué opinaba Lutero del elemento sacramental dentro de la Iglesia Católica que le daba su enorme poder? La Iglesia de Roma es esencialmente sacramental. Esto quiere decir que se ve a Dios como presente, no como alguien que está lejos y que se limita a exigir cosas. Una cosmovisión sacramental ve lo divino como presente en una cosa, en un acto o en cualquier elemento visible y real. Por lo tanto, una Iglesia del sacramento es una Iglesia del Dios presente. Por otro lado, en la Iglesia de Roma los sacramentos eran administrados de forma mágica por la

251

jerarquía y solamente por ella. De ese modo, todos aquellos que no participan en ellos están perdidos y quienes participan, a pesar de que sean indignos, reciben el sacramento. La respuesta de Lutero a esta situación era que ningún sacramento es efectivo por sí mismo sin la participación total del núcleo personal, es decir, sin escuchar la Palabra relacionada con el sacramento en cuestión y la fe que lo acepta. El sacramento *qua sacramento* no puede proporcionar ninguna ayuda. Así se destruye el aspecto mágico del pensamiento sacramental.

De ello se sigue que también quedaba destruida la transubstanciación pues esta doctrina convierte al pan y el vino en un trozo de la realidad divina dentro del tabernáculo y puesta sobre el altar. Pero no sucede nada semejante. La presencia de Dios no es una presencia en el sentido de una realidad objetiva, en un lugar especial, bajo una forma determinada. Sólo es una presencia para los fieles. Hay dos criterios de interpretación de este tema: si es sólo para los fieles, no es más que una acción. Por lo tanto, si uno entra a la iglesia y el sacramento está expuesto, no hay que hacer nada porque no es más que pan. Es más que eso sólo en la acción, o sea, cuando es dado a aquellos que tienen fe. Para la teoría de la transubstanciación, está allí todo el tiempo. Cuando uno entra a una iglesia romana debe arrodillarse ante el tabernáculo porque Dos mismo está presente allí, a pesar de que no haya nadie más en la iglesia aparte de uno mismo y este sacramento. Lutero rechazó este concepto de la presencia. Denunció el *character indelebilis* como una ficción humana. No hay nada semejante a un "carácter" indestructible. Si uno es llamado al ministerio, debe servir exactamente igual a la forma en que lo hacen los demás en sus profesiones. Si se abandona el ministerio y se convierte en un hombre de negocios o en un zapatero, ya no se es más un ministro y no se retiene ningún poder sacramental. Por otro lado, cualquier cristiano piadoso puede tener el poder del sacerdote en relación con los demás. Pero eso no requiere una ordenación.

Así fue como se quitó el fundamento sacramental de todo el sistema jerárquico. No obstante, lo más importante fue el ataque de Lutero a la misa. La misa es un sacrificio que *nosotros* llevamos a Dios. En realidad, no tenemos nada que llevar a Dios y por lo tanto, la misa es una blasfemia, un sacrilegio. Es una blasfemia porque en ella el hombre da algo a Dios en lugar de esperar el don de Dios mismo en Cristo. Y eso es lo único que se necesita.

3. *Su conflicto con Erasmo*

El representante del humanismo en aquella época era Erasmo de Rotterdam. Al principio, Erasmo y Lutero mantenían una relación amistosa. Más adelante, en cambio, sus ataques mutuos crearon una brecha

entre el protestantismo y el humanismo que no se ha superado hasta ahora a pesar de los intentos de Zwinglio en ese sentido durante la segunda década del siglo dieciséis. Erasmo era un humanista, pero un humanista cristiano; no era antirreligioso en absoluto. Se consideraba mejor cristiano que cualquier Papa de su época. Sin embargo, en cuanto humanista tenía características que lo diferenciaban del profeta. Lutero no podía tolerar el desprendimiento no-existencial de Erasmo, su falta de pasión por el contenido religioso, su actitud erudita de despreocupación por los contenidos de la fe cristiana. Sentía que había en Erasmo una falta de interés por cuestiones de interés esencial y último.

En segundo lugar, Erasmo era un estudioso escéptico, tal como debe ser todo estudioso con respecto a las tradiciones y las palabras que debe interpretar. Lutero no podía soportar esta actitud escéptica. En su opinión, se necesitan juicios absolutos acerca de los problemas de interés supremo. En tercer lugar, Lutero era radical en cuestiones políticas y en otros aspectos también. Erasmo parecía ser un hombre dispuesto a adaptarse a la situación política, no por su propio bienestar sino para tener paz en la Tierra. En cuarto lugar, Erasmo sostenía un punto de vista profundamente educacional. Para él, lo decisivo era el desarrollo del individuo en términos educacionales. Todo humanismo, el de entonces y el actual, implica esta inclinación y pasión por el aspecto educativo. En quinto lugar, la crítica de Erasmo era racional, carecía de agresividad revolucionaria.

Toda la controversia entre Lutero y Erasmo se concentró, por último, sobre la doctrina de la libertad de la voluntad. Erasmo sostenía la libertad humana; Lutero se oponía a ella. Esto debe aclararse. Ni Lutero ni Erasmo dudaban de la libertad psicológica del hombre. No concebían al hombre como una piedra o un animal. Sabían que el hombre es esencialmente libre, que es hombre porque es libre. No obstante, a partir de esta base llegaban a conclusiones diferentes. Para Erasmo, esta libertad también es válida al acercarse a Dios. Uno puede ayudar a Dios y colaborar con El para alcanzar la propia salvación. Tal cosa es imposible según la opinión de Lutero. Quita el honor de Dios y de Cristo y convierte al hombre en algo que no es. De manera que Lutero habla de la "voluntad esclava". La voluntad libre es sierva. Es ridículo decir que una piedra no tiene una voluntad libre. Sólo aquel que posee una voluntad libre puede tener una voluntad sierva, es decir, esclavizada por las fuerzas demoníacas de la realidad. Para Lutero, la única certeza puede ser la justificación por la fe y no hay contribución posible por parte nuestra que nos pueda proporcionar algún consuelo. Lutero afirma que en Erasmo se niega el significado de Cristo y, en última instancia, el honor de Dios.

Aquí vemos una diferencia fundamental entre las dos actitudes. La actitud del humanista es el análisis objetivo y si llega a la síntesis, es la actitud del moralista, no la del profeta que ve todas las cosas a la luz exclusiva de Dios.

4. *Su conflicto con los extremistas evangélicos*

El conflicto de Lutero con los extremistas evangélicos reviste una importancia especial para los protestantes de las Estados Unidos. Ello se debe a que la clase de cristianismo que prevalece en ese país no fue producida directamente por la Reforma sino por su efecto indirecto a través del movimiento del extremismo evangélico.

Todos los extremistas evangélicos dependían de Lutero. Las tendencias de esta especie existían desde mucho antes, en la Edad Media, pero Lutero las liberó de la represión a la que estaban condenadas. Los extremistas evangélicos aceptaron casi todos los elementos de Lutero, pero fueron más lejos. Sentían que Lutero se había detenido en la mitad del camino. En primer lugar, atacaron su principio de las Escrituras. Dios no se limitó a hablar en el pasado y ahora guarda silencio. Habla siempre: lo hace en el corazón o la intimidad de cualquier hombre preparado para escucharlo por su propia cruz. El Espíritu está en la profundidad del corazón, no del nuestro sino el de Dios. Thomas Müntzer, el más creativo de los extremistas evangélicos, afirmó que el Espíritu siempre puede hablar por medio de los individuos. No obstante, para recibir el Espíritu, el hombre debe compartir la cruz. Según él, Lutero predica un Cristo dulce, el Cristo del perdón. También debemos predicar el Cristo amargo, el Cristo que nos convoca para cargar la cruz. Podríamos decir que la cruz es la situación límite. Es interna y externa. Müntzer lo expresó de manera sorprendente en categorías existencialistas modernas. Si el hombre toma consciencia de su finitud humana, ello produce en él una sensación de disgusto hacia el mundo. Entonces se convierte en realmente pobre de espíritu. La ansiedad de su existencia como creatura se apodera de él y el coraje le resulta imposible. En ese momento, es transformado por la aparición de Dios. Una vez que le ha sucedido esto, puede recibir revelaciones especiales. Puede tener visiones personales, no sólo sobre la teología en su totalidad sino acerca de cuestiones de la vida cotidiana.

Sobre la base de estas ideas, los extremistas se veían a sí mismos como los verdaderos representantes de la Reforma y consideraban que Lutero seguía siendo medio católico. Sentían que eran los elegidos. La Iglesia de Roma no ofrecía ninguna certeza a los individuos con respecto a la justificación. Lutero estaba convencido de la justificación pero no de la elección. Calvino estaba seguro de la justificación y también, en

gran medida, de la elección. Müntzer y sus seguidores, en cambio, estaban persuadidos de haber sido elegidos entre un grupo de elegidos: eran el grupo sectario.

Desde el punto de vista del Espíritu interior, todos los sacramentos se derrumban. En los grupos sectarios, el carácter inmediato de la procesión del Espíritu hace innecesario inclusive lo que había quedado del oficio del ministro. En lugar de ello tenían otro ímpetu, que se podía expresar de dos formas. Uno de los movimientos quería transformar la sociedad con el sufrimiento y si no se la podía cambiar, ellos podían abstenerse de usar armas, hacer juramentos, ocupar cargos públicos y cualquier otra cosa que comprometiera a la gente en el orden político. Otro grupo de extremistas pretendía superar la sociedad mala mediante medidas políticas e inclusive con la espada.

También se habla de los extremistas evangélicos como entusiastas. Enfatizan la presencia del Espíritu divino, no los escritos bíblicos como tales. El Espíritu puede estar presente en el individuo en todo momento, inclusive dando consejos sobre las actividades de la vida cotidiana. Lutero no sentía lo mismo. Sentía por sobre todo la ira de Dios, el Dios que juzga. Esa era su experiencia fundamental. Por lo tanto, cuando habla de la presencia del Espíritu, lo hace en términos del arrepentimiento, de la lucha personal, que torna imposible tener al Espíritu como una posesión. Desde mi punto de vista, esta es la diferencia entre los reformadores y todas las actitudes perfeccionistas y pietistas. Lutero y los demás reformadores ponían el acento principal en la distancia de Dios con respecto al hombre. De allí que la teología actual de los neo-reformistas, como Barth, por ejemplo, enfatice continuamente que Dios está en el cielo y el hombre en la Tierra. Este sentimiento de distancia —o de arrepentimiento, como dijera Kierkegaard— es la relación normal del hombre con Dios.

El segundo elemento de diferencia entre la teología de la Reforma y la de los movimientos de los extremistas evangélicos está relacionado con el significado de la cruz. Para los reformadores, la cruz es el acontecimiento objetivo de la salvación y no la experiencia personal de la condición de creaturas. Por lo tanto, el verdadero problema del que se ocupa la Reforma no es la participación en la cruz en términos de la debilidad humana o del esfuerzo moral para asumir la propia debilidad. Claro que esto se da por supuesto. En la actualidad, tenemos los mismos matices en la medida en que algunos, siguiendo la teología de la Reforma, enfatizan más la objetividad de la salvación mediante la cruz de Cristo y otros ponen el acento sobre el hecho de asumir la cruz. Estos dos aspectos no son de ninguna manera contradictorios pero, como sucede con la mayoría de los problemas de la existencia humana, es más un

problema de énfasis que de exclusividad. Es evidente que quienes hemos recibido la influencia de la tradición de la Reforma ponemos más énfasis en el carácter objetivo de la cruz de Cristo, como el autosacrificio de Dios en el hombre, mientras aquellos que proceden de la tradición evangélica, tan fuerte en los Estados Unidos, por ejemplo, ponen el acento sobre el cargar la propia cruz, la cruz de las miserias.

En tercer lugar, en Lutero la revelación siempre se relaciona con la objetividad de la revelación histórica en las Escrituras y no en el centro íntimo del alma humana. Lutero sentía que los sectarios manifestaban orgullo al creer que es posible tener una revelación inmediata en la situación humana actual fuera de la revelación histórica encarnada en la Biblia.

En cuarto lugar, Lutero y toda la Reforma, incluyendo a Zwinglio, enfatizaban el bautismo infantil como el símbolo de la gracia previniente de Dios. Ello significa que no depende de la reacción subjetiva. Lutero y Calvino creían que el bautismo es un milagro divino. El elemento decisivo es que Dios inicia el acto y que pueden suceder muchas cosas antes de la respuesta humana. La diferencia temporal entre el acontecimiento del bautismo y el momento indefinido de la madurez no significa nada a los ojos de Dios. El bautismo es el ofrecimiento divino del perdón y la persona siempre debe volver a él. El bautismo adulto, en cambio, enfatiza la participación subjetiva, la capacidad de decidir del hombre maduro.

Lutero y los otros reformadores también se preocupaban por la manera de aislarse de las sectas que aseguraban ser la Iglesia verdadera y que sus miembros eran los elegidos. Eso era algo inimaginable para los reformadores y creo que tenían razón. Es un hecho comprobado que las sectas de la Reforma carecían psicológicamente de amor hacia quienes no pertenecían a su grupo. Es probable que algunos de ustedes hayan experimentado algo semejante con grupos sectarios o semisectarios de nuestros días. Lo que más falta en esos grupos no es una comprensión teológica, ni siquiera una comprensión de sus propios elementos negativos, sino amor, ese amor que se identifica con la situación negativa en la cual vivimos todos.

La última diferencia se relacionaba con la escatología. La escatología de los reformadores los llevaba a negar la crítica revolucionaria del Estado que encontramos en los movimientos sectarios. La escatología de los reformadores sobre el reino futuro de Dios se movía en una línea vertical y no tenía nada que ver con la línea horizontal que, de todos modos, ya estaba entregada al demonio. Lutero hablaba con frecuencia sobre el amado último día que anhelaba para verse liberado, no tanto de la "ira de los teólogos" como sucedía en Melanchton, como del

juego del poder que era tan espantoso entonces como ahora. Esta diferencia de actitudes se pone en evidencia al comparar el estado de cosas que impera en Europa y el de los Estados Unidos. Bajo la influencia de los extremistas evangélicos, la tendencia en Estados Unidos es la de transformar la realidad. En Europa, en especial después de las dos guerras mundiales, existe un sentimiento escatológico —el deseo y la visión del final en un sentido realista— y una cierta resignación de los cristianos ante el juego del poder.

5. *Doctrinas de Lutero*

a. *El principio bíblico*

Todos los monumentos de Lutero lo representan con la Biblia en la mano. Esto resulta confuso y la Iglesia Católica tiene razón cuando afirma que el biblicismo existió a lo largo de toda la Edad Media. Ya señalamos el hecho de que la actitud biblicista fue especialmente preponderante en las postrimerías del medioevo. Vimos que en Ockham, el nominalista, apareció una crítica radical de la Iglesia sobre la base de la Biblia. No obstante, en Lutero el principio bíblico tiene otro sentido. En la teología nominalista, la Biblia era la ley de la Iglesia que se puede volver en contra de la Iglesia concreta actual; pero seguía siendo una ley. En el Renacimiento, la Biblia era la fuente de la verdadera religión y debía ser editada por buenos filólogos como Erasmo, por ejemplo. Estas eran las dos actitudes predominantes: la actitud legal del nominalismo y la actitud doctrinaria del humanismo. Ninguna de las dos pudo romper los fundamentos del sistema católico. Lo único que podía romper con las doctrinas nominalista y humanista era un principio nuevo de interpretación bíblica.

Lutero poseía muchos elementos nominalistas y humanistas. Otorgaba gran valor a la edición de Erasmo del Nuevo Testamento y solía volver con frecuencia a un legalismo nominalista en su doctrina de la inspiración según la cual cada palabra de la Biblia ha sido inspirada por dictado de Dios. Eso fue lo que sucedió en su defensa de las doctrinas de la Cena del Señor cuando la interpretación literal de un pasaje bíblico parecía apoyar su punto de vista. No obstante, por encima de ello Lutero hacía una interpretación de las Escrituras relacionada con su nueva comprensión de la relación del hombre con Dios. Esto resultará claro si entendemos lo que quería decir al hablar de la "Palabra de Dios". Este término se emplea con mayor frecuencia que cualquier otro en la tradición luterana y en la teología de la Neo-Reforma de Barth y otros. Sin embargo, resulta más confuso de lo que podemos percibir. En el mismo Lutero tiene por lo menos seis sentidos diferentes.

Lutero dijo —pero no se engañaba al respecto— que la Biblia es la Palabra de Dios. A pesar de ello, cuando quería explicitar el sentido de sus palabras, decía que *en* la Biblia está la Palabra de Dios, el mensaje del Cristo, su obra de expiación, el perdón de los pecados y el ofrecimiento de la salvación. Deja bien aclarado que lo que está en la Biblia es el mensaje del evangelio y, por lo tanto, la Biblia contiene la Palabra de Dios. También dijo que el mensaje existía antes de la Biblia, en la predicación de los apóstoles. Tal como hiciera más tarde Calvino, Lutero afirmó que los escritos que dieron como resultado los libros de la Biblia fueron una situación de emergencia: eran necesarios y urgentes. Por lo tanto, lo único importante es el contenido religioso; el mensaje es un objeto de la experiencia. "Si sé lo que creo, conozco el contenido de las Escrituras pues no contienen nada fuera de Cristo". El criterio de la verdad apostólica son las Escrituras y la pauta para decidir cuáles son las cosas verdaderas dentro de las Escrituras es si se ocupan de Cristo y su obra —*ob sie Christum treiben*, si tratan de, si se concentran en o si apuntan hacia Cristo. Sólo aquellos libros de la Biblia que se ocupan de Cristo y su obra contienen poderosa y espiritualmente la Palabra de Dios.

A partir de este punto de vista, Lutero pudo establecer algunas diferencias entre los libros de la Biblia. Aquellas obras que se ocupan de manera más fundamental de Cristo son el Cuarto Evangelio, las Epístolas de Pablo y I Pedro. Lutero podía decir cosas muy valientes. Dijo, por ejemplo, que Judas y Pilato serían apostólicos si dieran el mensaje de Cristo y Pablo y Juan no lo serían si no dieran tal mensaje. Inclusive afirmó que cualquiera que poseyera hoy el Espíritu con tanta fuerza como los apóstoles y los profetas podría crear nuevos decálogos y otro Testamento. Debemos beber de su fuente únicamente porque no poseemos la totalidad del Espíritu. Es evidente que todo esto es por demás anti-nominalista y antihumanista. Enfatiza el carácter espiritual de la Biblia. Esta es una creación del Espíritu divino en aquellos que la han escrito pero no es un dictado. Sobre esta base, Lutero pudo pasar a una crítica semirreligiosa, semihistórica de los libros bíblicos. No significa nada el hecho de que los cinco libros de Moisés hayan sido escritos por él o no. Sabía muy bien que reina el desorden entre los textos de los profetas. También sabía que las profecías concretas de los profetas demostraron ser erróneas más de una vez. El Libro de Ester y el Apocalipsis de Juan no pertenecen, en realidad, a las Escrituras. El Cuarto Evangelio supera a los sinópticos en valor y poder, y la Epístola de Santiago no tienen ningún carácter evangélico.

Si bien la ortodoxia luterana no pudo conservar este gran aspecto profético de Lutero su libertad logró algo. El protestantismo pudo hacer

algo que ha resultado imposible a toda otra religión en el mundo: aceptar el tratamiento histórico de la literatura bíblica. Se suele hacer referencia a ello con términos muy confusos como crítica superior o bíblica. No es más que el método histórico aplicado a los libros sagrados de una religión. Esto resulta imposible en el catolicismo o, al menos, se lo puede llevar a cabo de manera muy limitada. Es imposible en el Islam. El profesor Jeffery afirmó una vez en la facultad que cualquier estudioso del Islam que intentara hacer lo mismo que hacía él con el texto del Corán correría peligro. La investigación sobre el texto original del Corán implicaría una crítica histórica del texto actual y eso es imposible en una religión legalista. Por lo tanto, si mantenemos una actitud legalista con respecto a la Biblia, en términos de la teoría del dictado, regresamos al estadio de la religión que encontramos en el Islam y no compartimos la libertad protestante que encontramos en Lutero.

Lutero fue capaz de interpretar el texto común de la Biblia en sus sermones y escritos sin refugiarse en una interpretación especial espiritual o alegórica junto a la interpretación filológica. El ideal de un seminario teológico es ser capaz de interpretar la Biblia de manera tal que se pueda combinar el método filológico exacto, incluyendo la crítica superior, con una aplicación existencial de los textos bíblicos a las preguntas que queremos formular y que, supuestamente, tienen su respuesta en la teología sistemática. La división de una facultad en "especialistas" es una situación muy contraproducente. Se da el caso de que un estudioso del Nuevo Testamento me dice que no puedo tratar ciertos problemas pues no soy un especialisa, o yo mismo afirmo que no puedo discutir un tema en particular pues no soy un experto en Antiguo o Nuevo Testamento. En la medida en que todos nosotros compartimos esta actitud, pecamos contra el sentido original del intento de Lutero de dejar de lado el método alegórico de interpretación y volver a un enfoque filológico que sea, a la vez, espiritual. Estos son problemas muy reales hoy y una gran contribución de los estudiantes sería no permitir que sus profesores se limiten a ser "especialistas" y dejen de ser teólogos. Deben preguntar al biblicista sobre el significado existencial de lo que descubre y al teólogo sistemático sobre el fundamento bíblico de sus afirmaciones en los textos bíblicos concretos, tal como se los interpreta filológicamente.

h. *Pecado y fe*

Deseo acentuar mucho las doctrinas sobre el pecado y la fe de Lutero pues son temas en los cuales la Reforma es muy superior a lo que encontramos en el cristianismo popular. Para Lutero, el pecado es la incredulidad. "El verdadero pecado es la incredulidad". "Nada justifica excepto la fe y nada es pecaminoso excepto la incredulidad".

"La incredulidad es todo el pecado". "La justicia principal es la fe y, de ese modo, el mal mayor es la incredulidad". "Por lo tanto, la palabra 'pecado' incluye lo que vivimos y hacemos fuera de la fe en Dios". Estas aseveraciones suponen un concepto de la fe que no tiene absolutamente nada que ver con la aceptación de doctrinas. Con respecto al concepto de pecado, significan que las diferencias de cantidad (pecados graves y leves) y de relatividad (pecados que se pueden perdonar de este o de aquel modo) carecen de importancia. Todo aquello que nos separa de Dios tiene el mismo peso: no hay "más o menos" en este punto.

Para Lutero, la totalidad de la vida —su naturaleza y su sustancia— está corrupta. Aquí debemos comentar el término "depravación total" que escuchamos con frecuencia. Esto no significa que no hay nada bueno en el hombre: ningún teólogo de la Reforma o de la Neo-Reforma hizo jamás tal afirmación. Significa que ninguna parte del hombre está exenta de la distorsión existencial. El psicólogo actual traduciría el concepto de depravación total en el sentido de que el hombre está distorsionado o en conflicto consigo mismo, en el centro mismo de su vida personal. Todo lo que pertenece al hombre está incluido en esta distorsión y eso fue lo que quiso decir Lutero. Si se toma el término "depravación total" de manera absurda, resultaría imposible al hombre decir que está completamente depravado. Un hombre totalmente depravado no diría que esa es su condición. Inclusive el hecho de decir que somos pecaminosos supone algo que está más allá del pecado. Lo que podemos decir es que no hay ninguna parte del hombre que no esté afectada por la autocontradicción y ello incluye el intelecto y todo lo demás. El mal es malo porque no cumple con el único mandamiento de amar a Dios. La falta de amor a Dios es la base del pecado. O la falta de fe. Lutero afirmó ambas cosas. Sin embargo, la fe siempre precede al amor porque es un acto en el cual recibimos a Dios y el amor es el acto en el cual nos unimos a Dios. Todas las personas están en la misma situación de pecado y nadie conocía mejor que Lutero el poder estructural del mal en los individuos y los grupos. No lo llamó compulsión, como hacemos hoy en la terminología psicológica. Pero sabía que era eso, un poder demoníaco, el poder de Satanás, que supera las decisiones individuales. Estas estructuras de lo demoníaco son realidades. Lutero sabía que el pecado no se puede comprender meramente en términos de actos particulares de libertad. El pecado debe entenderse en términos de una estructura, de una estructura demoníaca que posee una fuerza compulsiva sobre todos y que sólo puede ser neutralizada por una estructura de la gracia. Todos estamos comprometidos en el conflicto entre estas dos estructuras. Según la descripción de Lutero, a veces nos empuja la compulsión divina y a veces, la demoníaca. Sin embargo,

la estructura divina de la gracia no es una compulsión o una posesión pues, al mismo tiempo, es liberadora: libera lo que somos en esencia.

El fuerte énfasis puesto por Lutero sobre los poderes demoníacos se manifiesta en su doctrina del demonio a quien concibe como un órgano de la ira divina o como la ira divina misma. En algunas afirmaciones de Lutero no se ve con claridad si habla de la ira de Dios o del demonio. De hecho, para él son la misma cosa. Dios es tal como lo vemos. Si lo vemos con la máscara demoníaca, es eso para nosotros y nos destruye. Si lo vemos en el niño Jesús, donde, en su humildad, nos permite ver su amor, manifiesta ese amor hacia nosotros. Lutero practicaba la psicología profunda en todo sentido, sin conocer la investigación metodológica que conocemos hoy. Veía estas cosas en profundidades no moralistas que se perdieron en el cristianismo calvinista y, en gran medida, en el mismo luteranismo.

Para Lutero, la fe consiste en recibir a Dios cuando El se nos da. Distinguía entre esta clase de fe y una fe histórica *(fides historica)*, que reconoce los acontecimientos históricos. La fe es la aceptación del don de Dios, la presencia de la gracia de Dios que se apodera de nosotros. El énfasis se pone sobre el carácter receptivo de la fe —*nihil facere sed tantum recipere*, no hacer nada sino limitarse a recibir. Todas estas ideas están concentradas en la aceptación del hecho de ser aceptados, en el perdón de los pecados, que genera una conciencia tranquila y una vitalidad espiritual hacia Dios y el hombre. "La fe es algo vivo y sin descanso. La fe viva correcta no puede ser perezosa". El elemento de conocimiento en la fe es existencial y todo lo demás procede de ello. "La fe hace la persona; la persona hace las obras y no las obras a la persona". Esto está confirmado por todo lo que conocemos en la actualidad mediante la psicología profunda. El significado ulterior de la vida es lo que hace a la persona. Una personalidad escindida no es alguien que no hace buenas obras. Hay muchas personas que hacen una cantidad de obras buenas pero carecen del centro ulterior. Este centro ulterior es lo que Lutero denomina fe. Y eso es lo que hace a la persona. Esta fe no es una aceptación de doctrinas, ni siquiera de doctrinas cristianas, sino la aceptación del poder mismo del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos, cualesquiera sean las doctrinas mediante las cuales aceptamos. En mi libro *The Courage to Be* (El coraje de ser), lo llamé "fe absoluta", una fe que puede perder todo contenido concreto y a pesar de ello existir como una afirmación absoluta de la vida como tal y del ser como ser. Por lo tanto, el único elemento negativo es lo que Lutero denomina incredulidad, un estado de no encontrarse unido con el poder del ser mismo, con la realidad divina contra las fuerzas de la separación y la compulsión.

c. *La idea de Dios*

La idea de Dios de Lutero es una de las más poderosas de toda la historia del pensamiento humano y cristiano. No se trata de un Dios que es un ser junto a otros: es un Dios que sólo podemos tener por contraste. Lo que está oculto ante Dios es visible ante el mundo y aquello que está oculto al mundo es visible ante Dios. "¿Cuáles son las virtudes (es decir, los poderes del ser) de Dios? La debilidad, la pasión, la cruz, la persecución: esas son las armas de Dios". "El poder del hombre se vacía con la cruz, pero en la debilidad de la cruz está presente el poder divino". Con respecto al estado del hombre, Lutero dice: "Ser hombre significa no ser, llegar al ser. Significa estar en la privación, en la posibilidad, en la acción. Significa estar siempre en el pecado, la justificación, la justicia. Significa ser siempre un pecador, un penitente, u njusto". Es una forma paradójica de hablar pero expresa con claridad lo que quiere decir Lutero sobre Dios. A Dios sólo se lo puede ver mediante la ley del contraste.

Lutero niega todo aquello que puede convertir a Dios en finito o en un ser junto a otros. "Nada es tan pequeño, Dios es aún más pequeño. Nada es tan grande, Dios es aún más grande. Es un ser sobre quien no se puede hablar, está fuera de todo lo que podemos nombrar y pensar. ¿Quién sabe qué es aquello que se llama 'Dios'? Está por encima del cuerpo, del espíritu, de todo lo que podemos decir, escuchar, pensar". Hace la gran afirmación de que Dios está más cerca de todas las creaturas que ellas mismas. "Dios ha encontrado la forma de que su propia esencia divina pueda estar completamente en todas las creaturas y en todas en especial, con mayor profundidad, intimidad, más presente de lo que está la creatura con respecto a sí misma y al mismo tiempo no está en ninguna parte y nadie lo puede comprender, de manera que incluye todas las cosas y está en su interior. Dios está, al mismo tiempo, totalmente en cada grano de arena y, sin embargo, en todas, por encima de todas y fuera de todas las creaturas". En estas fórmulas queda resuelto el antiguo conflicto entre las tendencias teístas y panteístas en la doctrina de Dios: muestran la grandeza de Dios, el carácter ineludible de su presencia y, al mismo tiempo, su trascendencia absoluta. Y yo afirmaría de manera muy dogmática que cualquier doctrina de Dios que ignora alguno de estos elementos no habla en realidad de Dios sino de algo inferior a El.

En la doctrina de la omnipotencia de Lutero se expresa lo mismo. "Llamo omnipotencia de Dios, no a aquel poder mediante el cual no hace muchas cosas que podría hacer sino el poder actual mediante el cual hace potentemente todo en todo". Esto quiere decir que Dios

no se sienta a un lado del mundo y lo mira desde afuera, sino que actúa en todas las cosas en todo momento. Ese es el significado de la omnipotencia. La idea absurda de un Dios que calcula si debe hacer lo que podría hacer queda anulada por esta idea de Dios como poder creativo.

Lutero habla de las creaturas como las "máscaras" de Dios: Dios está oculto detrás de ellas. "Todas las creaturas son las máscaras y los velos de Dios a fin de hacerlas obrar y ayudarlo a crear muchas cosas". Así, todas las órdenes y las instituciones naturales están llenas de la presencia divina, como también lo está el proceso histórico. De este modo, se ocupa de todos nuestros problemas en la interpretación de la historia. Los grandes hombres de la historia, los Aníbal, los Alejandro, los Napoleón —y hoy agregaría, los Hitler— o los godos, los vándalos, los turcos —y ahora agregaría, los nazis y los comunistas— son impulsados por Dios a atacar y destruir y de esa manera Dios nos habla por medio de ellos. Son la Palabra de Dios a nosotros, inclusive a la Iglesia. Las personas heroicas, especialmente, rompen con las reglas comunes de la vida. Están armadas por Dios. Dios las llama y las obliga y les da su hora y, yo agregaría, su *kairos*. Fuera de este *kairos* no pueden hacer nada; nadie puede hacer nada fuera de la hora adecuada. Y en la hora correcta nadie puede resistirse a quienes actúan en ese momento. No obstante, a pesar del hecho de que Dios actúa en todas las cosas de la historia, ésta es la lucha entre Dios y Satanás. Es también la lucha entre sus respectivos reinos. Lutero pudo hacer una afirmación semejante porque Dios actúa de manera creativa inclusive en las fuerzas demoníacas. No podrían tener el ser si no dependieran de Dios como el fundamento del ser, como el poder creativo del ser en ellos, en todo momento. Dios hace posible que Satanás sea el seductor. Al mismo tiempo, posibilita la derrota de Satanás.

ch. *La doctrina de Cristo*

El primer punto interesante en la cristología de Lutero es su método, que es muy diferente del que empleara la Iglesia antigua. Yo lo llamaría un verdadero método de correlaciones: relaciona lo que Cristo es para nosotros con lo que decimos sobre El. Es un enfoque desde el punto de vista de los efectos que tiene Cristo sobre nosotros. Melanchton expresó la misma idea en sus *Loci*. Afirma que el objeto de la cristología es ocuparse de los beneficios de Cristo, no de su persona y sus naturalezas independientemente de sus beneficios. Al describir este método de correlación, dice Lutero: "Tal como alguien es en sí mismo, así es Dios para él, como objeto. Si un hombre es recto, Dios es recto. Si un hombre es puro, Dios es puro para él. Si es malo, Dios es malo para él. Por lo

tanto, a los condenados aparecerá como el mal en la eternidad pero a los justos aparecerá como el justo, según lo que cada cual es en sí mismo". Esta es una forma correlativa de hablar sobre Dios. Para Lutero, llamar Dios a Cristo significa haber experimentado efectos divinos que proceden de Cristo, en especial el perdón de los pecados. Hablar de Dios independientemente de sus efectos es un método objetivante erróneo. Se debe hablar de El en términos de los efectos que puede producir. Aquel cuyos efectos son divinos debe ser divino El mismo: ese es el criterio.

Lo que decimos sobre Dios siempre tiene el carácter de la participación: sufrir con El, ser glorificados con El, crucificados con El, resucitar con El. "Predicar al crucificado significa predicar nuestra culpa y la crucifixión de nuestra maldad". "Así, vamos con El: primero siervo, por lo tanto ahora rey; primero sufriente, luego ahora en gloria; primero juzgado, por lo tanto, ahora juez... Del mismo modo, se debe actuar: en primer lugar, la humillación a fin de obtener la exaltación". "Juntos condenados y bendecidos, vivos y muertos, en dolor y en alegría". Esto se dice de Cristo y de nosotros. La ley de la contradicción, la ley de la continua acción paradójica de Dios, se realiza en Cristo. Es la clave de la acción de Dios en contradicción con el sistema humano de valores. Esta paradoja también es válida dentro de la Iglesia. En su forma visible la Iglesia es miserable y humilde pero en esta humildad, como en la de Cristo, está la gloria de la Iglesia. Por lo tanto, la gloria de la Iglesia se manifiesta de manera especial en los periodos de persecuciones, sufrimientos y humildad.

Cristo es Dios para nosotros, nuestro Dios, Dios tal cual es en relación con nosotros. Lutero también dice que es la Palabra de Dios. Desde este punto de vista, el protestantismo debería pensar su cristología en términos existenciales, manteniendo la correlación inmediata entre la fe humana y lo que se dice sobre Cristo. Todas las fórmulas acerca de sus naturalezas humana y divina, o sobre el hecho de que es el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre, sólo tienen sentido si se las entiende existencialmente.

Lutero enfatiza mucho la presencia de Dios en Cristo. En la encarnación, la Palabra divina o el Logos se ha hecho carne. La doctrina de Lutero sobre la Palabra tiene distintas etapas. En primer lugar, está la Palabra interior, a la cual también denomina el corazón de Dios o el Hijo eterno. Sólo esta Palabra interior, que es la automanifestación interior de Dios, es perfecta. Así como el corazón del hombre está oculto, también lo está el corazón de Dios. La Palabra interior de Dios, su automanifestación interior, permanece oculta al hombre. Pero Lutero dice: "Esperamos contemplar esta Palabra en el futuro, cuando Dios

haya abierto su corazón... introduciéndonos en él". El segundo significado de la Palabra en Lutero es Cristo como la Palabra visible. En Cristo, el corazón de Dios se ha hecho carne, es decir, realidad histórica. De este modo, podemos tener la Palabra oculta del conocimiento divino en sí mismos, si bien únicamente para la fe y nunca como un objeto entre otros. En tercer lugar, la Palabra de Dios es la Palabra hablada por los profetas, por Jesús y los apóstoles. Así, se convierte en la Palabra bíblica en la cual se expresa la Palabra eterna. Sin embargo, el ser revelador de la Palabra eterna en Cristo es más que todas las palabras habladas de la Biblia. Estas dan testimonio de El pero sólo son la Palabra de Dios de manera indirecta. Lutero nunca fue tan bibliólatra como muchos cristianos de hoy. Para Lutero, la Palabra era la automanifestación de Dios y esto no se limitaba de ninguna manera a las palabras de la Biblia. La Palabra de Dios está en, con y bajo las palabras de la Biblia pero no es idéntica a ellas. El cuarto sentido de la Palabra de Dios es la palabra de la predicación, pero sólo ocupa el cuarto lugar. Si alguien habla de la "Iglesia de la Palabra", con lo cual hace referencia al predominio de la predicación en los cultos, sin duda alguna no sigue a Lutero en este punto.

El carácter especial de la doctrina de la encarnación de Lutero es el continuo énfasis en la pequeñez de Dios en la encarnación. El hombre no puede tolerar el Absoluto desnudo: Dios. Cae en la desesperación si se ocupa directamente del Absoluto. Por esa razón, Dios ha dado el Cristo, en quien se ha hecho pequeño. "En las otras obras, Dios se reconoce según la magnitud de su poder, sabiduría y justicia y sus obras se presentan como algo demasiado terrible. Pero aquí (en Cristo) aparece su dulzura, su misericordia y su caridad". Si no conocemos a Cristo no podemos tolerar la majestad de Dios y caemos en la locura y el odio. Esa es la razón que explica el gran interés de Lutero en la Navidad; escribió algunos de los himnos y poesías más hermosos sobre ese tema. Le gustaba la Navidad porque ponía el énfasis sobre el Dios pequeño en Cristo y Cristo es el más pequeño en la cuna. Esta paradoja constituía para Lutero el significado auténtico de la Navidad: que aquel que está en la cuna es, al mismo tiempo, el Dios todopoderoso. El más pequeño e indefenso de todos los seres tiene en su interior el centro de la divinidad. Esta es la forma que tiene Lutero de pensar en la naturaleza paradójica de la autorrevelación de Dios. Porque Dios actúa paradójicamente, el más débil es el más fuerte.

d. *Iglesia y Estado*

Cualquiera que conoce la Reforma debe preguntar si es posible que una Iglesia viva sobre la base de los principios de la Reforma. ¿Acaso la Iglesia no debe ser una comunidad, organizada y autoritaria, con

leyes y tradiciones fijas? ¿Acaso la Iglesia no es necesariamente católica y el principio protestante no contradice la posibilidad de tener una Iglesia, es decir, el principio de que Dios es todo y su aceptación por parte del hombre es meramente secundaria?

Ahora bien. Sin la menor duda la doctrina de la Iglesia es el punto más débil en Lutero. El problema de la Iglesia fue el menos resuelto de todos los que dejó la Reforma a las generaciones posteriores. La razón de ello es que el sistema católico no fue reemplazado ni podía serlo de manera definitiva por un sistema protestante del mismo poder dada la forma de pensamiento de éste último, antiautoritaria y antijerárquica. Lutero, junto con Zwinglio y Calvino, eligió la Iglesia de estilo eclesiástico en contraposición al estilo sectario de los extremistas evangélicos. Esta distinción, muy adecuada, procede de Ernst Troeltsch. La Iglesia de clase eclesiástica es la madre de la cual procedemos todos. Siempre está presente y pertenecemos a ella desde el nacimiento: no la elegimos. Cuando despertamos de la falta de claridad de los primeros estadios de la vida, podemos quizá reafirmar que pertenecemos a ella en la confirmación, pero ya pertenecemos a ella objetivamente. Esto es muy diferente de las Iglesias de los extremistas para quienes el individuo que decide que quiere ser miembro de la Iglesia es el poder creativo de esa Iglesia. La Iglesia se hace por una alianza por medio de la decisión de los individuos en el sentido de formar una Iglesia, una asamblea de Dios. Todo en ella depende del individuo independiente, que no nace de la madre Iglesia sino que crea comunidades activas de Iglesia. Estas diferencias resultan aún más notables cuando se compara la clase de Iglesia eclesiástica del continente europeo con el estilo sectario de las Iglesias de los Estados Unidos, cosa que se expresa inclusive en las denominaciones principales de ese país.

La distinción que establece Lutero entre la Iglesia visible y la invisible es una de las cosas más difíciles de entender. Lo más importante que debemos señalar al tratar de comprenderlo, es que se trata de la misma Iglesia, no de dos. La Iglesia invisible es la cualidad espiritual de la visible. Y la Iglesia visible es la actualización empírica y siempre distorsionada de la Iglesia espiritual. Quizá este haya sido el argumento principal de los reformadores en contra de las sectas. Estas últimas pretendían identificar a la Iglesia a partir de los aspectos visible e invisible. La Iglesia visible debe ser purificada y purgada —como dicen todos los grupos sectarios actuales— de cualquiera que no sea un miembro de la Iglesia desde el punto de vista espiritual. Ello da por supuesto que podemos determinar quién es espiritualmente miembro de la Iglesia, que podemos juzgar penetrando en el corazón. Sin embargo, Dios es el único que puede hacer algo semejante. Los reformadores no

podían aceptarlo porque sabían que no hay nadie que no pertenezca al "hospital" que conforma la Iglesia. Este hospital es la Iglesia visible y es para todos: nadie puede salir de él de manera definitiva. Por lo tanto, todos pertenecen en esencia a la Iglesia inclusive si espiritualmente están muy lejos de ella.

¿Qué es esta Iglesia? La Iglesia en su verdadera esencia es un objeto de fe. Como dijo Lutero, está "oculta en espíritu". Cuando se ve el obrar concreto de la Iglesia, sus ministros, el edificio, la congregación, la administración, las devociones, etc., se sabe que es la Iglesia visible, con todas sus limitaciones; la Iglesia invisible está oculta. Es un objeto de fe y se necesita mucha fe para creer que en la vida de las congregaciones comunes de la actualidad, cuyo nivel no es elevado en ningún sentido, está presente la Iglesia espiritual. Sólo se lo puede creer si se cree que lo que hace a la Iglesia no son las personas sino el fundamento, no las personas sino la realidad sacramental, la Palabra, que es el Cristo. De lo contrario, perderíamos las esperanzas acerca de la Iglesia. Para Lutero y los reformadores la Iglesia, en su verdadera naturaleza, es algo espiritual. En Lutero, las palabras "espiritual" e "invisible" suelen tener un sentido idéntico. La base de la fe en la Iglesia es su único fundamento, que es Cristo, el sacramento de la Palabra.

Todo cristiano es un sacerdote y, por ello, tiene en potencia el oficio de predicar la Palabra y de administrar los sacramentos. Todos pertenecen al elemento espiritual. Sin embargo, y a fin de mantener el orden, la congregación llamará a algunas personas especialmente capacitadas para ocuparse de las funciones de la Iglesia. El ministerio es una cuestión de orden. Es una vocación como todas las demás, no implica ningún estado de perfección, de gracias superiores, ni nada por el estilo. El laico es tan sacerdote como cualquier sacerdote. El sacerdote especial es el "vocero" de los demás porque ellos no pueden expresarse y él sí. Por lo tanto, lo único que convierte a alguien en ministro es el llamado de la congregación. La ordenación carece de sentido sacramental. "La ordenación no es una consagración", dice: "Damos en el poder de la Palabra lo que tenemos, la autoridad de predicar la Palabra y administrar los sacramentos: eso es la ordenación". Pero eso no produce un grado superior en la relación con Dios.

En los países luteranos, el gobierno de la Iglesia no tardó en convertirse en algo idéntico al gobierno estatal y en los países calvinistas se convirtió en idéntico al gobierno civil (concejales). La razón es que Lutero anuló la jerarquía. No hay más Papa, obispos ni sacerdotes en el sentido técnico. ¿Quiénes gobernarán la Iglesia, entonces? En primer lugar, los ministros, pero no resultan adecuados pues carecen de poder.

El poder viene de los príncipes o de las asociaciones libres dentro de la sociedad, como solemos encontrar en el calvinismo. Lutero llamó a los príncipes los obispos supremos de sus reinos. No deben interferir con los asuntos religiosos internos de la Iglesia, pero deben ocuparse de la administración: el *ius circa sacrum*, la ley alrededor de lo sagrado. Los ministros y cada uno de los cristianos deben ocuparse de los asuntos sagrados.

Esa solución surgió a partir de una situación de emergencia. Ya no había obispos o autoridades eclesiásticas y la Iglesia necesitaba una administración y un gobierno. De manera que se crearon obispos de emergencia y los únicos que podían ocuparse de ello eran los electores y los principios. La Iglesia estatal de Alemania empezó a surgir a partir de esta situación de emergencia. La Iglesia se convirtió, más o menos, y creo que antes "más" que "menos", en un departamento de la administración estatal y los príncipes se convirtieron en sus árbitros. No fue algo intencional pero pone de manifiesto el hecho de que una Iglesia necesita una estructura política. En el catolicismo, ese papel lo cumplía el Papa y la jerarquía; en el protestantismo, los miembros más conspicuos de la comunidad tuvieron que hacerse cargo de ese liderazgo. Podían ser los príncipes o los grupos sociales, como en el caso de países más democráticos.

No es fácil ocuparse de la doctrina del Estado de Lutero pues mucha gente cree que su interpretación del Estado es la verdadera causa del nazismo. En primer lugar, algunos cientos de años significan algo en la historia, y Lutero es bastante anterior a los nazis. Sin embargo, no es ese el punto fundamental. Lo esencial es que la doctrina del Estado era una doctrina positivista: se entendía a la providencia en términos del positivismo. Positivismo significa que las cosas se toman tal como son. La ley positiva es lo decisivo y Lutero relaciona este hecho con la doctrina de la providencia. La providencia confiere existencia a tal o cual poder y, por ello, resulta imposible rebelarse contra esos poderes. No hay ningún criterio racional a partir del cual se pueda juzgar a los príncipes. Por supuesto, que tenemos el derecho de juzgarlos a partir del hecho de que sean buenos cristianos o no. Sin embargo, cualquiera sea el resultado de ese juicio, están puestos por Dios y, por lo tanto, hay que obedecerlos. El destino histórico ha producido a los tiranos; los Nerón y los Hitler. Puesto que se trata del destino histórico, debemos someternos a él.

Esto quiere decir que ha desaparecido la doctrina estoica de la ley natural, que puede usarse como una crítica de la ley positiva. Sólo queda esta ley. Para Lutero, la ley natural en realidad no existe. No usa en absoluto la doctrina estoica de la igualdad y la libertad del

ciudadano. De manera que no es revolucionario, ni desde el punto de vista teórico ni desde el práctico. En la práctica, afirma, todo cristiano debe tolerar el mal gobierno pues emana providencialmente de Dios. Para Lutero, el Estado no es una realidad en sí mismo. Siempre resulta confuso hablar sobre la teoría del Estado de los reformadores. El término "Estado" no es anterior al siglo diecisiete o dieciocho. En lugar de ello, usaban el concepto de *Obrigkeit*, de autoridad, superiores. El gobierno es la autoridad, no la estructura llamada "Estado". Ello significa que no hay ninguna implicación democrática en la doctrina del Estado de Lutero. La situación es tal, que hay que aceptar el Estado tal como es.

¿Cómo podía sostener tal cosa? ¿Cómo podía aceptar el poder despótico de los Estados de su época cuando, en mayor medida que cualquier otro, enfatizaba el amor como principio último de la moral? Tenía una respuesta para ello, respuesta profundamente espiritual. Dice que Dios hace dos clases de obras. Una es su obra propia: la obra del amor y la misericordia, el don de la gracia. La otra es la obra extraña; también es obra de amor, pero extraño. Opera mediante el castigo, la amenaza, el poder compulsivo del Estado, por toda clase de penitencias, tal como exige la ley. Quienes afirman que esto contradice el amor, formulan la siguiente pregunta: ¿Cómo se puede unir el poder compulsivo y el amor? Y derivan de ello una especie de anarquismo que se suele encontrar en las ideas de los pacifistas cristianos y otros. Creo que la situación que formula Lutero es la verdadera. Considero que percibió con mayor claridad que cualquier otro autor que yo conozca, la posibilidad de unir los elementos del poder y el amor en términos de esta doctrina de las obras "extrañas" y "propias" de Dios. El poder del Estado, que nos permite estar aquí o que se hagan obras de caridad, es una obra del amor de Dios. El Estado debe suprimir la agresión del hombre malo, de aquellos que se oponen al amor; el trabajo extraño del amor consiste en la destrucción de aquello que se le opone. Es correcto llamarla extraña pero no por ello deja de ser una obra de amor. El amor dejaría de ser un poder sobre la Tierra si no destruyera todo lo que se le opone. Esta es la intuición más profunda que conozco de la relación entre el poder y el amor. Toda la doctrina positivista del Estado torna imposible, desde un punto de vista teológico, la aceptación de la revolución por parte del luteranismo. La revolución produce el caos; inclusive si su intención es producir orden, primero produce el caos y aumenta el desorden. Por lo tanto, Lutero se oponía a la revolución de manera tajante. Aceptaba el don del destino otorgado de manera positiva.

El nazismo fue posible en Alemania en razón de este autoritarismo positivista, por la afirmación de Lutero en el sentido de que el príncipe

dado no puede ser relevado de su cargo. Esto provocó una gran inhibición contra cualquier clase de revolución en Alemania. Sin embargo, no creo que ello hubiera sido posible de modo alguno en los sistemas totalitarios modernos. No obstante, la negación de cualquier revolución sirvió como una causa espiritual adicional. Cuando decimos que Lutero es responsable por el nazismo, emitimos un juicio absurdo. La ideología de los nazis es prácticamente lo contrario de la de Lutero. Éste no profesaba una ideología nacionalista, tribal o racial. Alababa a los turcos por su buen gobierno. Desde este punto de vista, no hay nazismo alguno en Lutero. La única relación se da desde el punto de vista del conservadorismo de su pensamiento político. Sin embargo, ello no es más que una consecuencia de su supuesto básico. La única verdad en la teoría que conecta a Lutero con el nazismo es que el primero destruyó la voluntad revolucionaria de los alemanes. No hay una voluntad revolucionaria en el pueblo alemán; eso es todo lo que podemos afirmar, y nada más que eso.

Es igualmente absurdo decir que los promotores del nazismo fueron primero Lutero y luego Hegel. Es absurdo pues, si bien Hegel dijo que el Estado es Dios sobre la Tierra, no se refería al Estado del poder. Hablaba de la unidad cultural de la religión y la vida social que se organiza en el Estado. En ese sentido, Hegel pudo decir que hay una unidad entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, al decir "Estado" no se refería al movimiento partidario de los nazis ni a un regreso al sistema tribal. Para él, el Estado es la sociedad organizada que reprime el pecado.

B. *HULDREICH ZWINGLIO*

Zwinglio no fue un teólogo tan original como Lutero. En parte dependía de él, y en parte era independiente. No resulta fácil describir las características de su cristianismo. Había recibido una gran influencia de los humanistas. Durante toda su vida fue amigo de Erasmo. Ni él ni Melanchton se separaron de Erasmo como hizo Lutero. Eran humanistas a la vez que cristianos. Eran humanistas cristianos. Esto resulta particularmente claro en un hombre como Zwinglio. En él, la autoridad de las Escrituras se basa sobre la convocatoria del Renacimiento: ¡Volver a las fuentes! La Biblia es la revelación de Dios. "Dios mismo quiere ser el maestro". Lutero jamás podría haber afirmado algo semejante. La diferencia fundamental radica en que Zwinglio poseía una doctrina completamente desarrollada del Espíritu, cosa que no tenían ni Lutero ni los otros reformadores. "Dios puede dar la verdad, a través del Espíritu, también en los no cristianos". La verdad se da a cada individuo

270

mediante el Espíritu, siempre, y ese Espíritu está presente inclusive si falta la Palabra de la Biblia. En cierto sentido, esto significaba una liberación de la carga bíblica que Lutero había puesto sobre los hombros de la gente.

Lutero profesaba una forma dinámica de vida cristiana. La de Zwinglio, como la de Calvino, era estática: la fe es la salud psicológica. Si uno es psicológicamente sano, puede tener fe y viceversa. De hecho, ambas cosas son idénticas. Para Lutero, la fe es algo dinámico, alcanza alturas y profundidades. Para Zwinglio, posee un equilibrio mucho más humanista. Se asemeja al ideal burgués de la salud. "La fe cristiana es algo que se siente en el alma como la salud en el cuerpo". En Lutero, hay una continua muerte y resurrección de la comunidad con el Dios personal de la ira y el amor. En Zwinglio, la unión con Dios no es dinámica en este sentido. Zwinglio es progresivo; Lutero es paradójico. Resulta difícil hablar de la paradoja en el terreno de Zwinglio. Se disuelve la paradoja o se la acepta como tal. De manera que la diferencia fundamental entre Zwinglio y Lutero es la siguiente: La paradoja de la vida cristiana contra el progresivismo racional de esa misma vida.

La Reforma suiza es una síntesis entre la Reforma y el humanismo. Calvino, de quien nos ocuparemos más adelante, se basaba tanto sobre Zwinglio como sobre Lutero. Sin embargo, a pesar de que volvió, hasta cierto punto, de Zwinglio a Lutero, también poseía una educación humanista y sus obras manifiestan una erudición clásica en el estilo y el contenido. A pesar de ello, cada vez que surgió una teología liberal, desde el siglo diecisiete hasta el diecinueve, se desarrolló más en la línea de Zwinglio que en la de Calvino. Ya he señalado que Zwinglio creía que el Espíritu opera de manera directa en el alma humana, que por lo general lo hace mediante la Palabra de la Biblia, pero que Dios también puede obrar de manera extraordinaria en personas que jamás han tenido contacto alguno con el mensaje cristiano. Puede hacerlo con gente de otras religiones y con los humanistas. Toma la mayoría de sus ejemplos de los filósofos griegos, tales como Sócrates, etc.

Ayer leí un himno que debía cantar una congregación de negros del sur de los Estados Unidos o campesinos del oeste medio. Dicho himno incluía a Sócrates, además de Cristo y Lutero. No creo que sea sabio incluir a la teología en un cántico.

Si gente como Zwinglio y Calvino hablan de revelación y salvación en hombres como Sócrates y Séneca, cometen un error. Dicho error consiste en que sólo eligen algunos representantes de la piedad pagana. Sin embargo, esa piedad es idéntica a la cristiana en el sentido de que es tan intensa en la gente común que es verdaderamente piadosa en su conocimiento de Dios, como en los sabios, y, por lo tanto, habría que

mencionar también a esa gente sencilla. No obstante, como eran buenos humanistas, sólo mencionaban a los miembros de su propia clase scoial, a personas que no sólo eran grandes hombres sino que también pertenecían a la *intelligentsia*. Si alguno de mis lectores es un ministro, conviene que decida no incluir esta clase de cosas en los himnos. A pesar de que he mencionado todo lo posible sobre Sócrates y Platón, no entono himnos en su alabanza.

Zwinglio define a Dios como el poder del ser dinámico universal en todas las cosas que son. En este sentido, se puede reconocer parte de mi propio pensamiento teológico en Zwinglio y Calvino, pero también en Lutero. Sin embargo, la forma humanista de concebir a Dios que expresa Zwinglio, le otorga un carácter mucho más racional y determinista. Dios obra por medio de la ley natural. Así, la doctrina de Zwinglio de la predestinación está teñida por un determinismo racional. Sucede algo idéntico en la doctrina de Calvino. En Lutero, en cambio, se perciben más influencias de Ockham y Escoto y, por lo tanto, hay un sentimiento de la acción irracional de Dios en todo momento, que no puede sujetarse a ley alguna.

La ley desempeña papeles diferentes en la Reforma de Zwinglio y en la de Lutero. Para Zwinglio, la ley no nos convierte en pecadores sino que manifiesta nuestra condición de pecadores. Lutero, en cambio, percibía con toda claridad algo que hemos redescubierto en la psicología moderna: el hecho de que la ley produce resistencia y, por ello, como dijo Pablo, hace al pecado más pecaminoso. Esto no aparecía en el pensamiento de Zwinglio ni en el de Calvino. Para ellos, el concepto de ley tiene una connotación muy positiva. Ello se refiere por lo general a la ley natural. Y en la literatura antigua, el sentido fundamental de la ley natural es la ley de la razón, la ley lógica, ética, jurídica. En segundo lugar, también es la ley física. Cuando leemos sobre la ley natural en los libros de la antigüedad no debemos pensar en la física. Por lo general, se refiere a la ley ética en nuestro interior, que pertenece a nuestro ser y está reafirmada en el Decálogo y en el Sermón de la montaña. Existe por naturaleza, por la naturaleza creada y es aquello que somos por esencia. Esta clase de ley pertenece mucho más a la mentalidad de Zwinglio y Calvino que a la de Lutero. Este último despreciaba la idea de que Dios ha establecido una ley entre El y su mundo, entre El y las acciones, las cosas y las decisiones finitas. Quería que todo fuera lo más no-racional, no-legal posible; no sólo en el proceso de la salvación sino también en la interpretación de la historia y la naturaleza. Zwinglio y Calvino aceptaban la naturaleza en términos de la ley. Por lo tanto, cuando Emanuel Kant definió a la naturaleza como un reino en el cual rige la ley física, seguía a Zwinglio y Calvino; no

era luterano, por cierto. Para Lutero, la naturaleza es la máscara de Dios a través de la cual actúa con la humanidad de manera irracional; algo muy similar a lo que expresa el Libro de Job. La actitud hacia la naturaleza de Zwinglio y Calvino está mucho más de acuerdo con las exigencias de la sociedad burguesa industrializada de analizar y transformar la naturaleza según los propósitos humanos. La relación de Lutero con la naturaleza, en cambio, contiene en mucho mayor medida el sentimiento de la presencia de lo divino, de manera irracional y mística, en todo lo que es. Si yo no lo hubiera sabido antes, lo hubiera aprendido al llegar a los Estados Unidos.

Para Zwinglio, la ley del evangelio es ley. No se limita a eso, por supuesto, ya que acepta la doctrina de Lutero sobre el perdón de los pecados, como hicieron todos los reformadores. Al mismo tiempo, sin embargo, habló sobre una nueva ley evangélica, como hicieron nominalistas y humanistas. Esta ley debería servir de fundamento a la ley del Estado. Wyclif y Ockham tenían una idea semejante. Esto demuestra que, en este punto, el pensamiento reformado incluía un elemento católico, a saber, la idea de que se puede interpretar el evangelio como la nueva ley. El término, "la nueva ley", es muy antiguo, aparece desde los primeros tiempos de la historia de la Iglesia. Para Lutero, hubiera sido un término abominable. Para él, el evangelio es la gracia, y nada más que eso; nunca puede ser la ley nueva. Para Zwinglio, en cambio, esta nueva ley no sólo es válida para la situación moral sino también para el Estado, la esfera política. Desde el punto de vista de la política, la ley del evangelio determina las leyes de la ciudad. Si las ciudades no se someten a esta ley, pueden ser atacadas por otras ciudades que sí la acatan. Según el pensamiento de Zwinglio, esta ley contradice el catolicismo de manera que inició una guerra contra los cantones de Suiza y murió en una de las batallas. Sin embargo, primó el principio de que la ley del evangelio debe servir de base a la ley del Estado. Esto ejerció una influencia enorme en la historia mundial y salvó al protestantismo de ser vencido políticamente por la Iglesia de Roma de la Contrarreforma.

Un elemento de diferencia más profundo entre Zwinglio y Lutero se relaciona con la doctrina de los sacramentos. La lucha entre ambos en Marburgo, en 1529, oponía dos clases de experiencia religiosa: una interpretación mística del sacramento y una interpretación intelectual. Zwinglio decía que el sacramento es un "signo o sello seguro" que, como un símbolo, sirve como recordatorio; al participar en él expresamos nuestra voluntad de pertenecer a la Iglesia. El Espíritu divino actúa junto con el sacramento, no por medio de él. El bautismo es una especie de signo compulsivo, como un escudo. Es un símbolo ordenado pero no

tiene nada que ver con la fe y la salvación subjetiva, que dependen de la predestinación.

En la controversia sobre la doctrina de la Eucaristía, el tema visible era un problema de traducción pero en realidad se trataba del problema de un espíritu diferente. La discusión giró en torno al significado de la palabra "es" en la afirmación: "Este es mi cuerpo". Los humanistas, por lo general, lo interpretan como "significa" o "simboliza". Lutero afirmaba que había que interpretarlo al pie de la letra; el cuerpo de Cristo está presente literalmente. Para Zwinglio, está presente para la contemplación de la fe, pero no *per essentiam et realiter* (por esencia y en realidad). "Comemos el cuerpo de Cristo cuando creemos que muere por nosotros". Todo se centra en el aspecto subjetivo. Es la representación de un acontecimiento pasado, no un acontecimiento presente en sí mismo. El acontecimiento presente está sólo en el sujeto, en la mente del creyente. Está presente en la mente con el Espíritu, sin duda alguna, pero no está presente en naturaleza. La mente únicamente puede recibir el alimento de la mente, o el espíritu del espíritu, no de la naturaleza.

Zwinglio mantuvo, contra Lutero, que el cuerpo de Cristo está en el cielo *circumscripte* (por circunscripción), es decir, en un lugar determinado. Por lo tanto, el cuerpo de Cristo es una cosa individual, particular, no participa en la infinitud divina. Tal como un hombre que tiene un cuerpo, Cristo es finito y las dos naturalezas están radicalmente separadas. La Cena del Señor es una memoria y una confesión, pero no es una comunión personal con alguien que está presente en realidad. Lutero enfatiza la realidad de la presencia y para subrayarlo inventó las doctrinas de la omnipresencia del cuerpo del Critso elevado. La presencia de Cristo se repite en cada acto del sacramento de la Santa Cena. La persona histórica y la persona sacramental son idénticas. Como explicación de ello, Lutero decía: "Donde se pone a Dios, allí hay que poner la humanidad; no pueden separarse o escindirse; se han convertido en una sola persona". Afirmar que el carácter divino del Cristo corporal sólo se enuncia en términos simbólicos o metafóricos es propio del demonio. Lutero rechazaba de plano la idea de que la divinidad de Cristo está separada de su humanidad en el cielo. Hasta en el cielo, la divinidad y la humanidad de Cristo están unidas. Lo expresó en la doctrina profunda y fantástica de la ubicuidad del cuerpo de Cristo, la omnipresencia del cuerpo del Cristo que ascendió al cielo. Cristo está presente en todas las cosas, en la piedra, el fuego, el árbol, pero para nosotros sólo está presente cuando nos habla. No obstante, puede hablarnos a través de todas las cosas. Esta idea afirma que Dios tiende hacia la encarnación o la corporeidad y que la omnipresencia del cuerpo

de Cristo en el mundo es la forma en la cual el poder eterno de Dios está presente en el mundo. Si esto se analiza en términos escolásticos y si se lo toma al pie de la letra o en un sentido supersticioso, resulta ser una doctrina absurda pues lo que caracteriza al cuerpo es el estar circunscripto a un espacio. Sin embargo, si se la interpreta de manera simbólica, se convierte en una doctrina profunda pues dice que Dios está presente en todo lo que hay sobre la Tierra. También está presente siempre con su manifestación histórica concreta en Cristo. Lutero dio un significado primitivo a esto pero lo que afirma es que en cada objeto natural se puede tener la presencia de Cristo. En cualquier culto luterano de algún domingo de primavera siempre se verán muchas flores y cosas de la naturaleza dentro de la iglesia en razón de este símbolo de la participación del cuerpo de Cristo en el mundo.

Cuando finalizó la discusión sobre la Cena del Señor, los reformadores se habían puesto de acuerdo sobre muchos temas. Negaron la doctrina de la transubstanciación, pero no podían llegar a un acuerdo sobre la ubicuidad de la presencia de Cristo. Lutero marcó una diferencia fundamental entre él y Zwinglio al decir: "No tienen el mismo espíritu que nosotros". ¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, implica el problema de la relación entre la existencia espiritual y la corporal. En Zwinglio hay un intelectualismo humanista que separa al espíritu del cuerpo, tendencia que tiene sus raíces últimas en el neoplatonismo. Por lo tanto, en el calvinismo se nota una falta de interés por el problema de la expresión. Para Lutero, en cambio, el espíritu sólo está presente en sus expresiones. El interés se centra en la incorporación. Oetinger, el místico, afirmó: "La corporeidad es el fin de los caminos de Dios". De ello siguió un gran interés en la realidad corporal de Cristo, en la historia y el sacramento. La segunda diferencia espiritual se relaciona con el sentido religioso de la naturaleza. En el pensamiento de Zwinglio, la naturaleza está controlada y es calculable en términos de leyes naturales regulares. A diferencia de ello, el naturalismo dinámico de Lutero suele internarse en las profundidades demoníacas de la naturaleza y no se interesa por ninguna ley natural.

Se emplearon dos frases en latín para expresar la diferencia. La fórmula luterana asevera: *finitum capax infiniti:* lo finito es capaz de lo infinito. Tal cosa es imposible para Zwinglio. La fórmula reformada dice: *finitum non capax infiniti:* lo finito no es capaz de contener lo infinito. Esta diferencia fundamental se manifiesta primero en la cristología y luego se extiende a toda la vida sacramental y la relación con la naturaleza.

Quizá sea correcto afirmar que en la Reforma suiza el trasfondo sociológico contribuyó a determinar la forma especial que asumieron

estas discusiones. En Alemania, tenemos la estructura de la aristocracia sobreviviente. En Suiza, tenemos las ciudades grandes como Zurich y Ginebra que eran centros del comercio y la industria. Desde el punto de vista sociológico, la Reforma suiza apunta en la dirección de la sociedad industrial. En la Reforma luterana se conserva en la mayor medida posible la situación pre-burguesa, en especial en el norte de Alemania. Al leer el *Catecismo breve*, se verán manifestaciones de una cultura paternalista de pequeños campesinos y algunos artesanos en pequeñas aldeas y pueblos. Si, por oposición a ello, se leen algunas de las obras de Zwinglio y Calvino, uno se enfrenta con hombres de un horizonte amplio como el mundo, en razón del comercio que se desarrollaba en las ciudades donde vivían.

C. *JUAN CALVINO*

1. *La majestad de Dios*

La doctrina del hombre y Dios de Calvino es la piedra de toque de todas sus otras doctrinas. Algunos han afirmado que el tema más importante es la doctrina de la predestinación. Resulta fácil refutar tal opinión sobre la base de que en la primera edición de su *Institución*, la doctrina de la predestinación ni siquiera estaba desarrollada. Sólo asumió un papel preponderante en las ediciones posteriores. También se la puede refutar desde ángulos más importantes.

La doctrina de Dios siempre es el elemento más importante en toda teología. Para Calvino, la doctrina central del cristianismo es la de la majestad de Dios. Afirma con mayor claridad que cualquiera de los otros reformadores que a Dios se lo conoce en una actitud existencial. Para él, la miseria humana y la majestad divina están relacionadas. Sólo a partir de la miseria humana podemos comprender la majestad divina y únicamente a la luz de la majestad divina podemos entender la miseria humana. Calvino aplicó una palabra a Dios que luego fue redescubierta por Rudolf Otto: *numen*, numinoso. Dios, para él, es un *numen*: es inalcanzable, horripilante y, a la vez, fascinante. Habla de Dios en términos de "esta naturaleza sagrada numinosa". Se diferencia de todos los ídolos y de los dioses del politeísmo. No se puede hablar de Dios de manera directa en razón de su trascendencia radical. Calvino sostenía una teoría del simbolismo cristiano muy interesante. Los símbolos son significaciones de la esencia incomprensible de Dios. Decía que los símbolos debían ser momentáneos, desaparecer y negarse a sí mismos. No son la materia misma. Creo que esta auto-negación es la característica fundamental de todo símbolo con respecto a Dios: si se los toma literalmente, producen ídolos. Fue Calvino quien lo dijo y

no la teología mística de un Pseudo Dionisio. Por lo tanto, cuando hablamos de simbolismo al aludir a Dios, podemos referirnos a alguien que sin duda, está más allá de sospecha de ser menos que ortodoxo.

La verdad de un símbolo apunta más allá de sí mismo. "La mejor contemplación del ser divino se da cuando la mente es transportada más allá de sí misma con admiración". La doctrina de Dios nunca puede ser un tema de contemplación teórica: siempre debe tratarse de una participación existencial. La famosa afirmación de Karl Barth, derivada de un texto bíblico (Eclesiastés 5:2), "Dios está en el cielo, pero tú en la Tierra", es una frase que Calvino pronunciaba y explicaba con frecuencia. El "más arriba" celestial no es un lugar al cual Dios esté confinado sino una expresión de su trascendencia religiosa. Esto conduce a la actitud fundamental en el calvinismo cual es el temor a la idolatría. Calvino luchó contra los ídolos en cualquier lugar que creía verlos. Es por ello que no se interesaba en la historia de la religión, la cual queda prácticamente condenada en su totalidad como idólatra. La religión no puede evitar contener algún elemento de idolatría. Es una fábrica de ídolos todo el tiempo. Por lo tanto, el cristiano y el teólogo deben poner especial cuidado y evitar que las tendencias idólatras invadan su relación con Dios.

Calvino luchó en contra de las imágenes dentro de las iglesias, así como contra todas aquellas cosas que pueden distraer a la gente del Dios completamente trascendente. Esa es la razón que explica la desnudez sagrada de las iglesias calvinistas. Siempre persiste el temor a la idolatría en aquellos que la han superado. Así sucedió con los profetas, con los musulmanes y ahora con los reformadores. El calvinismo es un movimiento iconoclasta, que destruye los ídolos y las imágenes de toda clase pues desvían de Dios mismo. Esta idea de que la mente humana es una "perpetua manufactura de ídolos" es una de las cosas más profundas que se pueden decir acerca de nuestro pensamiento de Dios. Inclusive la teología ortodoxa a veces no es más que idolatría.

Por otro lado, Calvino describe la situación humana en términos mucho más negativos que Lutero. "A partir de nuestra inclinación natural hacia la hipocresía, cualquier apariencia vana de rectitud nos contenta con creces en lugar de la realidad", y ese es nuestro pecado. El hombre no puede soportar su realidad; es irrealista acerca de sí mismo. Como decimos en la época moderna, el hombre es ideológico acerca de sí mismo: produce imaginaciones irreales acerca de su propio ser. Se trata de un ataque tajante a la situación humana, pero corresponde a Dios en tanto es Dios de la gloria. Cuando Calvino habla del Dios del amor, suele hacerlo en el contexto de los elegidos. Entre ellos

277

revela su amor. Aquellos que no son elegidos están excluidos del amor desde el principio. Si ello es así, ¿no es también cierto, entonces, que para Calvino Dios es el creador del mal? Esta pregunta debe responderse dentro del contexto de las doctrinas de la providencia y la predestinación.

2. *Providencia y predestinación*

Calvino era consciente de que su forma de pensar podía conducir con facilidad a un concepto semideísta que ubica a Dios junto al mundo. Muchos años antes de que surgiera el movimiento deísta en Inglaterra, Calvino advirtió contra la idea deísta de Dios junto al mundo. En lugar de ello, concibió una operación general de Dios que preserva y gobierna el mundo, de manera tal que todo movimiento depende de él. El deísmo es un sentido carnal que pretende mantener a Dios alejado de nosotros. Si Dios está sentado sobre su trono sin preocuparse por lo que acontece en el mundo, éste queda en nuestras manos. Eso era justamente lo que necesitaban la Ilustración y la sociedad industrial. No podían soportar un Dios que está continuamente comprometido con el mundo. Necesitan un Dios que dé el impulso inicial al mundo y luego se siente a un costado sin molestar al comerciante en sus negocios y a los creadores de la industria. En contra de esto, dice Calvino: "La fe debe penetrar aún más". Dios es el conservador perpetuo del mundo, "no por una cierta acción universal que pone en acción a toda la máquina del mundo y sus respectivas partes sino por una providencia particular que sostiene, alimenta y conserva todo lo que El ha hecho". Todo esto implica un proceso dinámico de Dios dentro de las leyes que El dio. Sabía que la doctrina de la ley natural podía convertir fácilmente a Dios en algo que estuviera a un lado de la realidad. Por lo tanto, según Calvino, todas las cosas tienen un carácter instrumental; son instrumentos mediante los cuales Dios obra en todo momento. Si se quiere decir que esto es panteísmo, se manifiesta ignorar el significado de ese término. Si se lo llama panenteísmo, podría ser correcto, pues significa que todo es en Dios. Las cosas se usan como instrumentos de la acción de Dios, según su placer. Esto está muy cerca de la idea de Lutero. Calvino también tiene un concepto de la omnipotencia que se opone al absurdo de imaginar un Dios supremo que está sentado en alguna parte y delibera consigo mismo acerca de lo que debería hacer, sabiendo que podría hacer muchas otras cosas o cualquier cosa que quisiera. Sería idéntico a un ama de casa que decide hacer esto o aquello. Se trata de una visión indigna de Dios, y los reformadores eran conscientes de ello. "No ...vano, holgazán o casi dormido, sino vigilante, eficiente, operativo y comprometido

en una acción continua. No un mero principio general del movimiento confuso, como si ordenara a un río que fluyera por los canales que una vez se hicieron para ello, sino un poder que se ejerce constantemente sobre cada movimiento lejano y particular. Pues se lo reputa omnipotente, no porque puede actuar y no lo hace y se sienta sin hacer nada". La omnipotencia es omniactividad. La providencia consiste en la acción divina continua.

Esto planteó el problema con el cual seguía luchando Calvino hasta en su lecho de muerte. Si ello es así, ¿no es Dios acaso la causa del mal? Calvino no sentía temor de decir que el mal natural es una consecuencia natural de la distorsión de la naturaleza. En segundo lugar, dijo que es una forma de llevar a los elegidos hacia Dios. Sin embargo, luego hizo una tercera afirmación: Es una forma de mostrar la santidad de Dios, en el castigo de aquellos que ha elegido para la condenación y en la salvación de los elegidos. Esto dice que Dios produjo hombres malos a fin de castigarlos y de salvar a otros igualmente malos por su naturaleza perversa. Esta visión exclusivamente teocéntrica que hace girar todo en torno de la gloria de Dios ha sido atacada, lo cual es por demás comprensible. El mismo Calvino era muy sensible a la acusación en el sentido de que convertía a Dios en la causa del mal.

El sufrimiento del mundo no es un problema real para Calvino. Puesto que su primer principio es el honor de Dios, puede demostrar que el sufrimiento humano es (1) una consecuencia natural del mundo distorsionado, pecaminoso; (2) una forma de acercar a los elegidos a Dios: (3) un medio para que Dios muestre su santidad en el castigo de un mundo distorsionado. Aquí se toma el mal físico como una consecuencia natural, como un instrumento educativo o como castigo del pecado. No obstante, ello no soluciona el problema del mal moral. Calvino trata de señalar que los actos perversos de Satanás y de los hombres malos están determinados por el consejo de Dios. Inclusive Pilato y Nabucodonosor eran siervos de Dios. Dios enceguece las mentes y endurece los corazones de los hombres. Pone un espíritu perverso en sus corazones. Calvino citaba a Agustín: "Pues Dios —como dice Agustín— cumple su voluntad justa por medio de las voluntades malas de los hombres perversos". "El (Agustín) declara que Dios crea luz y tinieblas, que forma el bien y el mal y que no hay ningún mal que no haya sido producido por El". Tales juicios que parecerían convertir a Dios en la causa del mal sólo se pueden entender a la luz de la idea de Calvino de que el mundo es "el teatro de la gloria divina". Dios muestra su gloria en el escenario que llamamos mundo. Con el fin de lograrlo, causa el mal, inclusive el mal moral. Según Calvino, decir que Dios permite el mal por la libertad es frívolo pues Dios actúa en todo lo que

acontece. El hombre malo sigue la voluntad de Dios a pesar de no obedecer su mandamiento. Al seguir su voluntad, los hombres malos desafían el mandamiento de Dios y eso los convierte en culpables.

Esto quiere decir que la idea de la providencia de Calvino está causada por Dios de manera estricta. No digo "determinada" sino "causada por Dios". Y si, según él mismo lo percibía, alguna gente siente que no podemos decir tal cosa acerca de Dios, que esta clase de providencia es algo horrible, Calvino respondía: "La ignorancia de la providencia es la mayor de las miserias; su conocimiento produce la mayor felicidad". La creencia en la providencia nos libera de la ansiedad, el temor y el cuidado. Este período, que se dio cerca del final de la Edad Media, fue una época de catástrofes y cambios exteriores y de una profunda ansiedad interna. La doctrina calvinista de la providencia no es algo abstracto. Se supone que cura la ansiedad, otorga valor moral y, por ello, alaba la providencia divina.

En relación con su doctrina de la providencia, tenemos su famosa doctrina de la predestinación. La predestinación es la providencia con respecto al fin último del hombre. La providencia conduce al hombre a lo largo de su vida hacia el fin último. De manera que la predestinación no es más que la implicación lógica y la realización final de la providencia. ¿Qué significa esta doctrina de la predestinación? ¿Cómo surge este problema? ¿Por qué sucede que la mayoría de los grandes nombres de la religión, desde Isaías, Jesús, Pablo, Agustín hasta Lutero, adhieren a la predestinación, mientras que aquellos que no la apoyan están más cerca de una interpretación moralista del cristianismo que de una interpretación estrictamente religiosa? Si negamos la predestinación, rechazamos la línea de personalidades religiosas más importantes, junto con su teología.

La pregunta detrás de esta doctrina es la siguiente: ¿Por qué no reciben todos la misma posibilidad de aceptar o rechazar la verdad del evangelio? No todos tienen la misma posibilidad histórica, pues algunos no conocieron nunca a Jesús. Tampoco tienen todos la misma posibilidad psicológica: su condición es tal que ni siquiera pueden entender el sentido de lo que se les dice. La respuesta a esta pregunta es la providencia divina, pero, como dijimos antes, la providencia en relación con nuestro destino eterno es la predestinación. A partir del momento cuando el cristianismo acentúa el carácter único de Cristo, debe preguntarse por qué la mayoría de la gente jamás escuchó hablar de El, mientras otros que sí escucharon están tan condicionados que no significa nada para ellos. Dicho de otro modo, todos aquellos que enseñan la predestinación han hecho una observación empírica que es la siguiente: el principio efectivo en la vida es selectivo y no igualitario. La vida

no puede comprenderse en términos de un principio igualitario sino únicamente en función de un principio selectivo.

Todos formulan preguntas como éstas. Calvino afirmó que no debemos reprimir tales interrogantes por falsa modestia; debemos formularlos. "Jamás nos convenceremos con claridad . . . de que nuestra salvación fluye de la fuente de la misericordia libre de Dios hasta que conozcamos su elección eterna. Esta ilustra la gracia de Dios por la siguiente comparación, que no adopta a todos de manera promiscua a la esperanza de la salvación sino que da a algunos lo que niega a otros". Esto también incluye otro aspecto. A quienes formulan esta pregunta se les da la certeza de la salvación pues la predestinación convierte a la salvación en algo absolutamente independiente de las oscilaciones de nuestra condición humana. El anhelo por la certeza de la salvación es la segunda razón que explica la doctrina de la salvación en Pablo, Agustín, Lutero y Calvino. No podían encontrar la certeza al contemplarse a sí mismos pues su fe era siempre débil y cambiante. Sólo podían hallarla si miraban más allá de sí mismos hacia la acción de Dios.

El carácter concreto de la gracia divina es visible en una elección que me incluye de manera específica a la vez que excluye a otros. Esto lleva al concepto de la doble predestinación. "Llamamos predestinación al decreto eterno de Dios mediante el cual ha determinado en sí mismo lo que quiere que llegue a ser cada individuo, pues no todos han sido creados con el mismo destino sino que la vida eterna está preordenada para algunos mientras que otros recibirán la condenación eterna. Puesto que cada hombre ha sido creado para alguno de estos fines, decimos que está predestinado para la vida o la muerte". Esa es la definición de Calvino. ¿Cuál es la causa de tal elección? Unica y exclusivamente la voluntad de Dios. "Por lo tanto si no podemos atribuir ninguna razón al hecho de que manifiesta misericordia hacia algunos fuera de decir que tal es su deseo, tampoco habrá otra razón para la reprobación de los demás excepto su voluntad de que así sea". La voluntad irracional de Dios es la causa de la predestinación. Esto nos introduce a un misterio absoluto. No podemos pedir ninguna rendición de cuentas a Dios. Debemos aceptarlo de manera lisa y llana y abandonar nuestro propio criterio sobre lo bueno y lo verdadero. Si alguien afirma que tal cosa es injusta, Calvino respondería que no podemos ir más allá de la voluntad divina a una naturaleza que determina a Dios, pues su voluntad no puede depender de nada, ni siquiera en él. Vemos aquí todo el peso de la idea de Ockham y Scoto acerca de que la voluntad de Dios es la única causa de lo que Dios hace y no hay otra.

Calvino mismo percibió el aspecto horrible de esta doctrina. "Vuelvo a preguntar por qué sucedió que la caída de Adán, independientemente de cualquier remedio, debió implicar a tantas naciones con sus niños en la muerte eterna, si no es porque tal fue la voluntad de Dios, ...es una decisión tremenda, lo confieso". No obstante, cuando Calvino fue atacado, en especial durante sus últimos años —al enfrentarse con la muerte— respondió de manera algo distinta: "Esta perdición depende de la predestinación divina, de manera tal que su causa y su materia se encuentran en sí mismas". Por lo tanto, la causa inmediata es la voluntad libre del hombre. Calvino, igual que Lutero, piensa en dos niveles. La causa divina no es una causa, en realidad, sino un decreto, algo que es misterioso y a lo cual se aplica la categoría de causalidad de manera simbólica y no correcta. Además de ello, Calvino sabía, igual que todos los reformadores y los predestinacionistas, que cuando Dios decreta la predestinación lo hace a través de la libertad finita del hombre.

Si queremos criticar esto, no debemos decir que es una simple contradicción entre la causalidad de Dios y la libertad humana. Ello resulta demasiado fácil pues los niveles son diferentes y no hay contradicción posible en niveles distintos. Una contradicción debe darse en el mismo nivel. Está el nivel de la acción divina, que es un misterio porque no se adecua a nuestras categorías, y el nivel de la acción humana, que es una combinación de la libertad y el destino. No hay que pensar en los reformadores, ni en ninguno de los grandes teólogos, en términos de un solo nivel de pensamiento. De lo contrario, uno se enfrenta con toda clase de afirmaciones imposibles que no sólo se contradicen sino que terminan por destruir nuestra mente, si por algún intento heroico, tratamos de aceptar una contradicción. En lugar de ello, hay que pensar en términos de dos niveles. Se puede decir, por ejemplo: "No puedo eludir la categoría de la causalidad cuando hablo de la acción de Dios y al hacerlo, deduzco todo de Dios, inclusive mi destino eterno". Esto se parece a un determinismo mecánico. No es eso, sin embargo, lo que significa la predestinación. En el nivel divino, la causalidad se usa de manera simbólica para expresar que todo lo que nos acerca a Dios deriva de El.

Al calvinista individual, esto le plantea el interrogante de si él ha sido elegido. ¿Qué es lo que le da la seguridad de la elección? Así comienza la búsqueda de los criterios, las señales de la elección. Calvino reconoció algunos. El primero y más fundamental es la relación interior con Dios en el acto de fe. Luego está la bendición de Dios y la situación moral elevada de la persona. Todos estos son síntomas. Desde el punto de vista psicológico, eso provocó una situación en la cual el individuo podía obtener la certeza únicamente mediante la producción de las

señales de la elección en términos de una vida moral y una bendición económica. Ello significa que trataba de convertirse en un buen ciudadano burgués industrial. Consideraba que si lograba serlo, poseía las señales de la predestinación. Por supuesto que, desde el punto de vista teológico, se sabía que tales acciones no podían producir la predestinación. No obstante, si las señales existen, el individuo puede estar seguro de su condición de elegido. Aquí asomaba el peligro de esta teología que se ocupa de las señales de la elección.

Es sorprendente lo poco que dijo Calvino sobre el amor de Dios. La gloria divina reemplaza el amor divino. Cuando habla del amor divino, se refiere al amor hacia los elegidos. Niega el carácter universal del amor divino y la negación demoníaca, la escisión del mundo, adquiere cierta eternidad en Calvino mediante su doctrina de la doble predestinación. Por lo tanto, se trata de una doctrina que contradice el amor divino como aquello que sostiene todo lo que es, una doctrina que Dante expresó en la *Divina Comedia* cuando escribe a la entrada del infierno: "Yo también fui creado por el amor divino". Sin embargo, si algo es creado por el amor divino, no puede estar eternamente condenado.

3. *La vida cristiana*

Quiero limitarme a hacer algunas afirmaciones acerca de la doctrina de la vida cristiana de Calvino. Dijo: "Cuando explican la vivificación de ese gozo que experimenta la mente una vez que se han calmado sus perturbaciones y sus temores, no puedo coincidir con ellos (es decir, con Lutero), pues debería significar, antes, un deseo y un esfuerzo ardiente por llevar una vida santa y piadosa, como si se dijera que el hombre muere a sí mismo para comenzar a vivir para Dios". Para Lutero, la vida nueva es una reunión gozosa con Dios; para Calvino, se trata de un intento de cumplir la ley de Dios en la vida del cristiano. La síntesis de la vida cristiana es la negación de sí mismo, no el amor. Significa apartarse de uno mismo. "Oh, qué gran paso ha dado aquel hombre que ha aprendido que no se pertenece y ha sacado la soberanía y el gobierno de sí de su propia razón para dejarlos a los pies de Dios". Para Calvino, lo que describe la vida cristiana no son los altibajos que menciona Lutero, el éxtasis y la desesperación del cristiano. Para *él*, la vida cristiana es una línea ascendente que se ejerce en etapas metódicas.

La visión de Calvino de la vida cristiana contiene otros dos elementos. El mundo es un lugar de exilio. El cuerpo es una prisión, sin valor, del alma. Estas palabras pertenecen más a Platón que al Antiguo o el Nuevo Testamento. Sin embargo, negaba cualquier odio a la vida. Su ascetismo no era de la clase romana que tendía a negar la vida

misma o el cuerpo, mediante ejercicios ascéticos. Consistía en lo que Max Weber y Ernst Troeltsch llamaron un ascetismo dentro del mundo. Posee dos características: la limpieza y el beneficio producido por el trabajo. La limpieza se entiende en términos de sobriedad, castidad y temperancia. Esto ha ejercido una influencia tremenda sobre la vida de los habitantes de países calvinistas. Se ha expresado en una limpieza exterior extrema y en una identificación del elemento erótico con lo impuro. Esto último se opone a los principios de la Reforma pero fue la consecuencia de la ética calvinista. La segunda característica de este ascetismo dentro del mundo es la actividad para producir instrumentos y, por medio de ellos, acumular ganancias. Max Weber lo llamó el "espíritu del capitalismo" *(La ética protestante y el espíritu del capitalismo)*. Esto se ha comprendido de manera tan incorrecta que quisiera hacer algunos comentarios al respecto. Mucha gente cree que personalidades como Max Weber y Ernst Troeltsch han afirmado que el calvinismo produjo el capitalismo. Luego esta gente brillante responde a Weber, quizás el intelectual más inteligente del siglo diecinueve en los campos de la sociología y las humanidades, señalando que el capitalismo existía mucho antes que naciera Calvino. Mencionan como ejemplo a la llanura lombarda del norte de Italia, las ciudades del norte y el sur de Alemania, Londres, etc. Lo que dice Weber fue que hay algo en el espíritu de la ética calvinista y algunas éticas sectarias relacionadas con ella que sirve a los fines de la inversión, un elemento importante en la economía capitalista. En la economía precapitalista, el hombre rico mostraba su riqueza en una vida suntuosa o en la construcción de castillos, mansiones o casas patricias. El calvinismo, en cambio, intentó enseñar a la gente cómo emplear su dinero de una manera diferente. Debe usarse en parte para dotes y en parte para inversiones. Una de las mejores maneras de apoyar la economía capitalista es invertir las ganancias, es decir, invertir en más medios de producción, en lugar de gastarlas en una vida lujosa.

Eso fue lo que quiso decir Max Weber. Si creen que estaba equivocado, les puedo decir que antes de las catástrofes del siglo doce, las ciudades de Alemania oriental habitadas por protestantes eran ciudades ricas y aquellas donde vivían los católicos eran pobres. Quizá los pobres eran más felices que los ricos pero las ciudades y aldeas influidas por el calvinismo produjeron el capitalismo en Alemania, cosa que no sucedió con los católicos, o los luteranos del este.

4. *Iglesia y Estado*

La doctrina de la Iglesia de Calvino es similar a la de Lutero. La Iglesia es el lugar donde se predica y donde se administran los sacramentos de manera correcta. No obstante, Calvino establece una

distinción mucho más tajante entre la Iglesia empírica y la invisible. Para Lutero, la Iglesia invisible no es más que la cualidad espiritual de la visible. En Calvino, en cambio, la Iglesia invisible es el cuerpo de los predestinados, en todos los períodos de la historia, y no siempre depende de la predicación de la Palabra. Esto se relaciona con la doctrina del Espíritu Santo de Zwinglio y Calvino. El Espíritu también obra aparte del mensaje cristiano y, por ello, es universalmente activo.

Desde este punto de vista, la Iglesia visible es una situación de emergencia, una adaptación de Dios a la debilidad humana. Por lo tanto, no se trata de creer en la Iglesia sino de creer que hay una Iglesia. La función primordial de la Iglesia es educacional. Siempre debe conducir a la gente a la Iglesia invisible, el cuerpo de los predestinados, por medio de la predicación y el evangelio. Por otra parte, el énfasis sobre la obra educacional de la Iglesia es mucho más fuerte que en Lutero. Si bien, en última instancia, es una creación de emergencia de Dios, al mismo tiempo es la única forma que tiene mucha gente de acercarse a El. La diferencia entre Calvino y Lutero en lo que respecta a la doctrina de la Iglesia es que en lugar de tener dos señales de la Iglesia, la doctrina y los sacramentos, como Lutero, Calvino presenta tres: la doctrina, los sacramentos y la disciplina. El elemento disciplinario es fundamental. "Desde que algunos odian la disciplina hasta el punto de aborrecer su mención, deberían tener en cuenta la siguiente consideración... Así como la doctrina salvadora de Cristo es el alma de la Iglesia, del mismo modo la disciplina forma los ligamentos que conectan a los miembros entre sí y mantiene a cada uno de ellos en su lugar". La disciplina comienza con la admonición personal; pasa por el desafío en público (ello resultó socialmente catastrófico) y por último llega a la excomunión. No obstante, ni siquiera la excomunión puede alejarnos del poder salvífico de Dios. Mientras para la Iglesia de Roma alguien que ha sido excomulgado no puede salvarse mientras permanezca en tal estado, para el protestantismo uno se puede salvar a pesar de la excomunión si está entre los predestinados.

Además de estas tres señales de la Iglesia, hay otras cosas ordenadas por ley divina. Hay cuatro oficios: pastores o ministros, doctores o maestros, presbíteros y diáconos. Los pastores y los presbíteros son los más importantes. Los cuatro oficios existen por orden divino; siempre deben existir, proceden de la Biblia.

En este estadio heterogéneo, la Iglesia posee en su seno una comunidad de santificación activa. Esta comunidad está creada por la Iglesia y se manifiesta en la Cena del Señor. Por lo tanto, la disciplina

precede a la recepción de la Santa Cena. Ahora bien, no deseo internarme en la doctrina de los sacramentos de Calvino. Lo esencial es que trató de establecer una mediación entre Zwinglio y Lutero. Por oposición al primero, no quería que la Cena del Señor fuera una simple comida conmemorativa. Deseaba una presencia de Dios, pero no una presencia supersticiosa y mágica como veía en la doctrina de Lutero, según la cual hasta los no-creyentes comen el cuerpo de Cristo. Esto es mágico y considero qne Calvino está acertado al rechazarlo. En lugar de ello, se refirió a la presencia espiritual de Cristo y eso también conforma el presupuesto necesario para hacer una lectura efectiva de la Biblia.

Calvino era un humanista y por ello confirió al Estado muchas más funciones que Lutero. Este último le otorgaba prácticamente una única función: reprimir el mal y preservar a la sociedad del caos. Calvino empleó las ideas humanistas del gobierno, de la ayuda a la gente, etc. Sin embargo, nunca fue tan lejos como los movimientos sectarios quienes afirmaban que el Estado puede ser el mismo reino de Dios. Decía que tal idea era una locura judía. Lo que sí dijo, junto con Zwinglio, es que hay que establecer una teocracia, el gobierno de Dios mediante la aplicación de las leyes evangélicas a la situación política. Calvino puso mucho empeño en ello. Exigió que los magistrados de Ginebra no se limitaran a los problemas legales, los problemas del orden en el sentido general, sino que también se ocuparan del contenido más importante de la vida cotidiana, es decir, la Iglesia. Ello no significa que debían enseñar en la Iglesia o tomar decisiones acerca de lo que debía enseñarse en ella, sino que la controlaran y castigaran a los blasfemos y los herejes. De manera que Calvino, con la ayuda de los magistrados de Ginebra, creó la clase de comunidad en la cual la ley de Dios gobierna todos los ámbitos de la vida. Esto no compromete necesariamente a los sacerdotes y los ministros. Los gobernantes de la teocracia por lo general no son sacerdotes, de lo contrario la teocracia se convierte en una hierocracia. Por el contrario, suelen ser laicos. Calvino afirma que el Estado debe castigar a los impíos. Son criminales porque se oponen a la ley del Estado que se basa sobre la ley de Dios.

El calvinismo evitó que el protestantismo cayera bajo el influjo de la Contrarreforma. Se convirtió en un poder internacional enorme por medio de las alianzas de protestantes en una escala mundial. Otro de los elementos del calvinismo es la posibilidad de la revolución. Sin duda alguna, Calvino afirmó que toda revolución se opone a la ley de Dios y en ello coincide con Lutero. Pero luego hizo la excepción que resultó decisiva para la historia de Europa occidental. Afirmó que si bien no se debe permitir a ningún ciudadano individual que comience

una revolución, los magistrados inferiores deben estar dispuestos a hacerlo si se contradice la ley natural, a la cual está sujeto todo gobernante. Esto es posible en una democracia en la cual todos son magistrados inferiores. Cada uno establece el gobierno mediante su voto. Bajo tales circunstancias, la revolución resulta universalmente permisible. La situación imperante en Europa occidental era que la mayoría de los reyes y las reinas estaban del lado del catolicismo y los únicos que podían salvar al protestantismo eran aquellos que creían que podían luchar contra los gobernantes en el nombre de Dios, contra aquellos gobernantes que reprimen el verdadero evangelio, es decir, el evangelio purificado de la Reforma.

5. *La autoridad de las Escrituras*

La doctrina de la autoridad de las Escrituras de Calvino es importante porque a partir de ella se desarrolló el biblicismo en todos los grupos de la fe protestante. Para Calvino, la Biblia es la ley de la verdad. "Al final, a fin de que la verdad permaneciera en el mundo en un curso continuo de instrucción para todas las edades, determinó que los mismos oráculos que había depositado en los patriarcas quedaran en registros públicos. Con este fin se promulgó la ley a la cual se agregaron más adelante los profetas como sus primeros intérpretes". Por lo tanto, hay que obedecer la Biblia por sobre todas las cosas. Contiene una "doctrina celestial". A pesar de tratarse de una adaptación, resultaba necesaria en razón del carácter mutable de la mente humana. Ese fue el camino necesario para conservar las doctrinas del cristianismo. Al ponerse por escrito, las instrucciones de Dios se hicieron efectivas. Calvino también se refería a la Biblia como la "escuela peculiar de los hijos de Dios".

Todo esto puede ser inocuo, o lo contrario. Se discute mucho sobre la forma de interpretar la doctrina de las Escrituras de Calvino. Sea como fuere, la respuesta es que la autoridad es absoluta pero sólo para aquellos que reciben del Espíritu divino el testimonio de que la Biblia contiene la verdad absoluta. Si ello es así, podemos dar testimonio de toda la Biblia como un libro autorizado. La forma de la autoridad de la Biblia procede del hecho de que fue compuesta bajo el dictado del Espíritu Santo. Este término, dictado del Espíritu Santo, condujo a la doctrina de la inspiración verbal que superó cualquier cosa que se pueda encontrar en Calvino y que contradice el principio protestante en cuanto tal. Los discípulos eran "lápices" de Cristo. Todo lo que emanaba de ellos como seres humanos estaba supervisado por el Espíritu Santo quien testifica que los oráculos de Dios están contenidos en este

libro. "No obstante, entre los apóstoles y sus sucesores existe la siguiente diferencia: que los apóstoles eran amanuenses seguros y auténticos del Espíritu Santo y, por ello, sus escritos deben recibirse como oráculos de Dios". La Biblia, en su totalidad, está escrita "de la boca de Dios". Desaparece en gran medida cualquier distinción entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En la actualidad se puede encontrar esta misma situación en cualquier país calvinista.

288

CAPITULO 6

EL DESARROLLO DE LA TEOLOGIA PROTESTANTE

Ahora pasaremos a analizar el ritmo del desarrollo de la teología protestante durante los últimos siglos. Tal desarrollo no sólo interesa desde el punto de vista histórico, sino también porque los elementos creados durante este período están profundamente enraizados en nuestras mentes, almas y cuerpos. Si bien no podemos presentar una historia de la teología protestante, podemos señalar las diferentes corrientes de su desarrollo.

A. *EL PERIODO DE LA ORTODOXIA*

La corriente que siguió a la Reforma es el período de la ortodoxia. La ortodoxia es algo mucho más importante y serio de lo que en Estados Unidos recibe el nombre de fundamentalismo. Este último es el producto de una reacción del siglo diecinueve y es una forma primitiva de la ortodoxia clásica. La ortodoxia clásica poseía una teología de gran envergadura. También podríamos llamarla escolasticismo protestante, con todos los refinamientos y los métodos que implica el término "escolástico". Por lo tanto, cuando hablo de la ortodoxia, me refiero a la manera en la cual se estableció la Reforma como una forma de vida y de pensamiento eclesiásticos una vez que finalizó su movimiento dinámico. Es la sistematización y la consolidación de las ideas de la Reforma y se desarrolló en oposición a la Contrarreforma.

La teología ortodoxa fue y aún es la base de todos los desarrollos posteriores. Puede suceder, y era lo más frecuente, que dichos desarrollos se dirigieran contra la misma ortodoxia o que fueran intentos de restaurarla. Hasta la hora actual, la teología liberal depende de la ortodoxia contra la cual ha luchado. El pietismo dependía de la ortodoxia, a la cual quería convertir en subjetivismo. Los movimientos de restauración del pasado y el presente pretenden recuperar lo que en algún momento estuvo vivo durante el período de la ortodoxia. Por lo tanto, debemos ocuparnos de dicha época de manera mucho más seria de lo que se suele hacer en los Estados Unidos. En Alemania, y en la mayoría de las facultades teológicas de Europa —de Francia, Suiza, Suecia, etc.— todo estudiante debía aprender de memoria las doctrinas de por lo menos un teólogo clásico del período ortodoxo posterior a la Reforma, fuera luterano o calvinista, y, además, en latín. Si bien hoy deberíamos dejar de lado el latín, tendríamos que conocer esas doctrinas pues conforman el sistema clásico de pensamiento protestante. Es algo muy increíble que las Iglesias protestantes actuales ni siquiera conozcan la expresión clásica de sus propios fundamentos en la dogmática de la ortodoxia. Ello significa que ni siquiera se puede comprender a personas como Schleiermacher o Ritschl, el liberalismo estadounidense o la teología del evangelio social, pues se desconoce aquello que atacaban o el fundamento sobre el cual se basaban. Toda la teología actual depende de alguna manera de los sistemas clásicos de la ortodoxia.

La teología de ese período también tenía un significado político en razón de la necesidad de definir el *status* de la religión en el clima político del período posterior a la Reforma. Fue una época que preparó la Guerra de los Treinta Años. Bajo el emperador alemán todo territorio debía definir su posición con exactitud. Ello conformaba la base de su reconocimiento legal dentro de la unidad del Sacro Imperio Romano. Por otra parte, la teología era la de los príncipes territoriales. Solicitaban que sus facultades de teología les informaran con exactitud lo que debía enseñar cada ministro. Debían saberlo pues eran los señores oficiales de la Iglesia, los obispos supremos, *summi episcopi*. Todos los problemas teológicos de aquella época implicaban un problema legal. Cuando uno lee acerca de la Confesión de Augsburgo sobre las *Variata* e *Invariata*, se puede pensar, "¡Qué pavada!" No sólo estaba amenazada la unidad del protestantismo sino que se mató a mucha gente cuando se introdujo la *Variata* (la Confesión de Augsburgo alterada) en lugar de la *Invariata* (la Confesión de Augsburgo inalterada) sin el permiso de los príncipes. Era mucho más que una simple pavada. Consistía en la diferencia entre el gnesio-luteranismo y el filipismo. El gnesio-luteranismo significa el luteranismo original o genuino. Estaba representado

por Flacio quien fue, también, el mayor historiador de la Iglesia del protestantismo. Flacio mantenía un punto de vista semejante al de la escuela barthiana actual: acentuaba la depravación total del hombre. En la terminología escolástica, Flacio afirmaba que la substancia de la naturaleza humana es el pecado original. Esta idea no fue aceptada, sin embargo, por la ortodoxia.

El filipismo, por su parte, representaba la tendencia de Felipe Melanchton. Se parecía mucho a las ideas de la Reforma de manera tal que hasta el día de hoy resulta difícil descubrir qué medida del filipismo repite las nociones de la Reforma y qué parte pertenece a Melanchton. Este grupo estaba más cerca de lo que hoy llamaríamos una teología liberal moderada, contra el gnesio-luteranismo. El resultado de estas controversias al final del siglo dieciséis fue la *Fórmula de Concordia* (1580). Muchas de las Iglesias territoriales consideraban que contenía la interpretación pura de la Confesión de Augsburgo en su forma inalterada. Todo esto implica que el elemento doctrinal adquiere mayor importancia durante la ortodoxia de la que había tenido en la Reforma. Para ésta última, el elemento espiritual era más decisivo que las doctrinas fijas. Lutero no fijó las doctrinas, a pesar de que él mismo podía ser muy tenaz.

1. *Razón y revelación*

Ahora debemos ocuparnos de los principios del pensamiento ortodoxo. Uno de los primeros era la relación con la filosofía, un tema muy antiguo dentro del protestantismo. Parecería que Lutero no se mostraba muy inclinado a aceptar nada que procediera de la razón, pero no es así. Es cierto que hizo muchas afirmaciones furiosas contra los filósofos, término con el cual por lo general se refería a los escolásticos y su maestro, Aristóteles. A pesar de ello, en sus famosas palabras ante la Dieta de Worms, Lutero mismo dijo que no se retractaría a menos que fuera refutado por las Sagradas Escrituras o por la razón. No era un irracionalista. Su lucha se dirigía al hecho de que las categorías de la razón transformaran la substancia de la fe. La razón no puede salvar, ella misma debe ser salvada.

No pasó mucho tiempo antes de que resultara claro que no se podía enseñar teología sin la filosofía, que deben usarse categorías filosóficas, de manera consciente o inconsciente, en la enseñanza de cualquier tema. Fue por esa razón que Lutero no impidió que Melanchton volviera a introducir a Aristóteles y, junto con él, muchos elementos del humanismo. A pesar de ello, siempre hubo quienes atacaron a la filosofía, el humanismo y Aristóteles. Hubo un hombre, Daniel Hoffmann, que dijo: "Los filósofos son los patriarcas de la herejía". Algunos

teólogos actuales dicen lo mismo. Sin embargo, al desarrollar sus propias teologías, se puede señalar con facilidad los "patriarcas de la herejía", es decir, los filósofos de quienes han extraído sus categorías. Han afirmado: Lo filosóficamente verdadero es teológicamente falso; los filósofos son irredentos en la medida en que son filósofos. Este juicio es muy interesante pues significa que hay un terreno de la vida que no puede redimirse. Ello contradice, sin embargo, el énfasis que pone el protestantismo sobre el secularismo. "Los filósofos", dijo Hoffmann, "pretenden ser como Dios pues desarrollan una filosofía que no es teológicamente dada". Hoffmann no pudo hacer prevalecer su idea pero produjo una sospecha constante hacia los filósofos en las Iglesias y en la teología. Es una prevención mucho más acentuada de la que existe dentro de la Iglesia Católica. Y vuelve a aparecer con nitidez en la situación teológica actual.

El triunfo final de la filosofía dentro del ámbito de la teología fue el supuesto de todos los sistemas teológicos de la ortodoxia. Johann Gerhard fue quien desarrolló el sistema clásico dentro de la teología luterana. Fue un gran filósofo y un teólogo de envergadura, comparable, en cierto sentido, a Tomás de Aquino dentro de la Iglesia de Roma. Representa el último florecimiento del escolasticismo protestante. Distinguía entre los artículos puros y los compuestos. Los que son exclusivamente revelados son puros; aquellos que son racionalmente posibles además de ser revelados, son compuestos. Creía, igual que Tomás de Aquino, que se puede demostrar la existencia de Dios en términos racionales. Sin embargo, también era consciente de que esta prueba racional no nos da ninguna certeza. "Si bien la prueba es correcta, la creemos por la revelación". De este modo, tenemos dos estructuras: la subestructura de la razón y la superestructura de la revelación. Las doctrinas bíblicas forman la superestructura. Lo que sucedió de hecho en los años posteriores, y esto es un anticipo de los siglos que siguieron, fue que los artículos compuestos se convirtieron en racionalmente simples y la subestructura de la teología racional desplazó a la superestructura de la revelación, incluyéndola en sí misma y quitándole su sentido. Cuando ello sucede, nos encontramos en el campo del racionalismo o el Iluminismo.

2. *Los principios formal y mate. 'el*

En la ortodoxia, el protestantismo desarrolló dos principios de la teología, un principio formal y uno material. No obstante, por lo que yo sé, estos términos pertenecen al siglo diecinueve. El principio formal es la Biblia; el principio material es la doctrina de la justifica-

ción. Según Lutero, son interdependientes. Lo que presenta el mensaje de justificación en la Biblia es aquello que se ocupa de Cristo y eso es lo auténtico. Por otra parte, esta doctrina procede de la Biblia, y en cuanto tal, depende de ella. En el pensamiento de Lutero, esta interdependencia de la Biblia y la justificación se conservaba de manera libre, creativa y viva. La actitud de la ortodoxia fue distinta. Se puso a un principio junto al otro. Como resultado de ello, la Biblia se convirtió en el principio real en el campo de la autoridad.

¿En qué consistía la doctrina de la Biblia en la ortodoxia? La Biblia es atestiguada de tres maneras: 1) por criterios externos como la edad, los milagros, la profecía, los mártires, etc.; 2) por criterios internos tales como el estilo, las ideas sublimes, la santidad moral; 3) por el testimonio del Espíritu Santo. Este testimonio, sin embargo, adquiere otro sentido. Ya no tiene el significado paulino de que somos los hijos de Dios ("El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios", Romanos 8:16). En lugar de ello, se convirtió en el testimonio de que las doctrinas de las Sagradas Escrituras son verdaderas y están inspiradas por el Espíritu. En lugar del carácter inmediato del Espíritu en la relación entre Dios y el hombre, da testimonio de la autenticidad de la Biblia en la medida en que es un documento del Espíritu divino. La diferencia es que si el Espíritu nos dice que somos hijos de Dios, es una experiencia inmediata y no implica ley alguna. Si el Espíritu da testimonio, en cambio, de que la Biblia contiene doctrinas verdaderas, todo sale del ámbito de la relación de persona a persona y entra en una relación legal objetiva. Esto es exactamente lo que hizo la ortodoxia.

De todo esto surgió una discusión interesante sobre *theologia irregenitorum*, la teología de aquellos que no están convertidos, los no regenerados. Si la Biblia es la ley del protestantismo, todos aquellos que pueden leerla e interpretarla de manera objetiva, deberían poder escribir una teología sistemática, a pesar de que no participan de la fe cristiana. Todo lo que deben hacer es comprender el significado de las palabras y las oraciones de la Biblia. Los pietistas negaban esto de plano pues sostenían que sólo puede haber una *theologia regenitorum*, una teología de quienes están regenerados. Si vemos la discusión desde un punto de vista moderno, podemos decir que la ortodoxia creía en la posibilidad de una teología sistemática que no es existencial, mientras los pietistas creían que la teología debe ser existencial.

Ambas posiciones implican una dificultad. El hombre no regenerado puede saber que lo que dice la Iglesia o la Biblia es esencial para la salvación, pero es incapaz de aplicarlo a la situación actual. La función del teólogo ortodoxo es independiente de su calidad religiosa. Puede

estar completamente afuera. Por otro lado, el teólogo pietista puede decir acerca de sí mismo, y otros pueden afirmarlo al hablar de él, que está convertido, regenerado y que es un verdadero cristiano. Pero debe afirmarlo con certeza. ¿Hay alguien que pueda hacer algo semejante, que pueda decir: "Yo soy un verdadero cristiano"? Apenas lo hace, deja de ser un cristiano auténtico pues está buscando la certeza de su relación con Dios en sí mismo. Sin duda alguna, tal cosa resulta imposible. Ese problema existe hasta el presente en todas las Iglesias protestantes. En mi *Teología sistemática* resolví la cuestión de la siguiente manera. Sólo aquel que experimenta el mensaje cristiano como su preocupación ulterior puede ser un teólogo, pero no se puede exigir nada más que eso. Puede ser que alguien que duda de todas las doctrinas sea mejor teólogo que muchos otros, siempre que su duda acerca de la doctrina implique su preocupación ulterior. De manera que uno no debe convertirse para ser un "teólogo", cualquiera sea el significado del término. No se pide a nadie que demuestre si es un buen cristiano o no, de manera que pueda decir: "Bien, puesto que soy un buen cristiano, puedo ser teólogo". El pietista respondería: "Primero debe convertirse, antes de poder ser realmente un teólogo". La respuesta debería ser: "Lo único que es 'primero' es que la preocupación última que viene de Dios se haya apoderado de mí, de manera que yo me preocupe por El y su mensaje, pero no puedo decir nada más. Y a veces ni siquiera puedo expresarlo en estos términos pues hasta la palabra 'Dios' desaparece. De cualquier modo, no puedo usarlo como base para creer que soy un buen cristiano y, por ello, un teólogo".

La doctrina ortodoxa de la inspiración tomó algunas de las ideas de Calvino y las hizo más radicales y primitivas. Los autores de las Escrituras eran las manos de Cristo, los notarios del Espíritu Santo, las "lapiceras" mediante las cuales el Espíritu había escrito la Biblia. Las palabras, y hasta el sistema de vocalización mediante puntos del texto hebreo son inspirados. Por lo tanto, un teólogo ortodoxo, Buxtehof, cuestionó el hecho de que las consonantes del texto hebreo hubieran recibido la vocalización entre los siglos siete y nueve d.C. Según él, deben haber tenido su origen con el Antiguo Testamento mismo. Los profetas deben haber inventado el sistema de vocalización que, de hecho, es inventó mil quinientos años después. Esa es la consecuencia de una doctrina consistente de la inspiración. De lo contrario, qué haría el Espíritu con el texto hebreo pues sin las vocales, las palabras hebreas resultan muy ambiguas. Luego aparece el problema de las traducciones de Lutero y el rey Santiago y otras traducciones nuevas. Esta doctrina de la inspiración conduce a absurdos muy evidentes. A fin de mantenerla, hay que hacer armonizaciones absurdas pues la Biblia contiene una

cantidad de contradicciones tanto desde el punto de vista histórico como sobre otros temas. Se presentan dichas conradicciones como aparentes y uno debe ser muy ingenioso para inventar formas de armonizarlas.

Otro principio más profundo era la *analogia scripturae sanctae*, la analogía de la sagrada Escritura. Significa que hay que interpretar una parte en términos de otra. De este modo, se pudieron establecer credos sobre la base de la Sagrada Escritura. Eran las fórmulas que se suponía que todos debían encontrar en la Biblia. Esa era otra consecuencia ineludible de la doctrina de la inspiración.

Se ofrecía otra ayuda a quienes debían digerir la doctrina de la inspiración verbal. La pregunta era la siguiente: ¿Qué pasa con las muchas doctrinas que encontramos en la Biblia? ¿Son necesarias para la salvación? La Iglesia Católica tenía una respuesta muy buena. No hay necesidad de conocer ninguna de ellas: lo único que hay que hacer es creer en lo que cree la Iglesia. Unicamente los ministros y las personas uniformadas necesitan conocer las doctrinas especiales. El laico católico cree en lo que cree la Iglesia, sin conocer una buena parte de los elementos que componen esa creencia. El protestantismo no podía hacer algo semejante. Desde que la fe personal es todo en el protestantismo, la distinción entre *fides implicita* y *explicita* (fe implícita y explícita) le resulta imposible. Pero entonces surgió una tarea ímproba: ¿cómo puede hacer un campesino, un zapatero y un proletario citadino, gente muy sencilla, para comprender esta cantidad de doctrinas incluidas en la Biblia, que hasta resultan demasiado numerosas para el especialista cuando debe rendir exámenes de teología? Se respondió estableciendo una distinción entre los artículos fundamentales y los que no lo eran. La decisión es muy común hasta hoy. En principio, no debería establecerse tal distinción pues si el Espíritu divino revela algo ¿hasta qué punto podemos afirmar que no es fundamental? De cualquier modo, con el correr del tiempo se descubrió que las cosas no fundamentales eran muy fundamentales cuando se extrajeron ciertas conclusiones a partir de desviaciones no fundamentales.

Si bien se trataba de algo peligroso resultaba necesario por razones didácticas. La mayoría de la gente sencillamente no es capaz de comprender todas las implicaciones de las doctrinas de la Iglesia. Había dos intereses en conflicto. Por un lado, el interés del teólogo sistemático consiste en aumentar lo más posible los elementos fundamentales. Todo es importante, no sólo por qué él escribe sobre el tema, sino por qué está en la Biblia. Por otro lado, el interés del educador contradice este interés del teólogo sistemático. El educador pretende mantener lo menos posible, de manera que lo que enseña resulte comprensible.

Quisiera dejar de lado todas las doctrinas de importancia secundaria. En última instancia, prevalece el educador. Lo que encontramos en el racionalismo del Iluminismo es, en gran parte, una reducción de los fundamentales al nivel del sentido común popular. La educación tuvo parte de responsabilidad en el surgimiento del Iluminismo; era un interés esencial para todos los grandes filósofos de la época. Hasta el momento actual, los departamentos de educación suelen inclinarse más hacia una teología basada sobre el Iluminismo que cualquier otro departamento de la teología. La razón de ello es que las necesidades educacionales producen una limitación de contenido, mientras que las necesidades teológicas exigen una ampliación del mismo.

B. *PIETISMO*

La ortodoxia tenía una doctrina que marcó la transición al siguiente movimiento importante: el pietismo. El último paso de su doctrina de la *ordo salutis*, el orden de la salvación, era la *unio mystica*, la unión mística con Dios. Para Lutero, éste es el comienzo de la fe en la justificación. Desde el momento cuando la ortodoxia aceptó la *unio mystica* de la tradición eclesiástica como un estado definitivo al cual había que ingresar, se intelectualizó el concepto de fe. En Lutero se los mantiene unidos; en la ortodoxia se separan. La fe se convierte en la aceptación intelectual de la doctrina verdadera y la comunión con Dios llega a ser un problema de experiencia mística. Esto divide el pensamiento de Lutero en dos, en especial en sus primeros trabajos. Se pone el aspecto místico y el intelectual uno junto al otro.

¿Qué es el pietismo? El término es mucho menos respetable en los Estados Unidos que en Europa. En esta última se puede hacer referencia a la gente como "piadosa" o "pietista". No es ese el caso en los Estados Unidos donde dichos términos connotan hipocresía y moralismo. Tales connotaciones no pertenecen necesariamente al pietismo. Se trata de la reacción del aspecto subjetivo de la religión contra su lado objetivo. Es cierto que la ortodoxia se ocupó del aspecto subjetivo en el orden de la salvación, pero eso no significó mucho. De hecho, la ortodoxia vivió en la objetividad de la organización teológica y eclesiástica. Sin embargo, no hay que exagerar este punto. Tal como lo muestran los himnos de Paul Gerhardt, quien vivió durante el momento culminante del desarrollo de este período, siempre hubo una relación religiosa personal con Dios. No obstante, para la gran masa de gente significó el permiso para llegar a ser licencioso. El estado de la moral era tremendamente bajo, en especial en los países luteranos, en los cuales el elemento doctrinario era fundamental y la doctrina, inexistente.

Los pietistas, especialmente el mayor de ellos, Philip Jacob Spener, escribió en referencia continua a Lutero. Señaló que todos los elementos del pietismo estaban presentes en el joven Lutero y que la ortodoxia los había hecho desaparecer en favor de los contenidos objetivos de la doctrina. Spener pretendió mostrar que la ortodoxia sólo había tomado uno de los aspectos de Lutero. El pietismo estaba justificado en este sentido. También ejerció una influencia profunda sobre la totalidad de la cultura. Fue el primero en actuar en términos de la ética social. Los pietistas de Halle fundaron el primer orfanato y dieron comienzo a las primeras empresas misioneras. La ortodoxia sostenía que las naciones no cristianas están perdidas pues habían recibido la predicación apostólica inmediatamente después de la fundación de la Iglesia y la habían rechazado. Santo Tomás, por ejemplo, había ido a Asia. De manera que no es necesario renovar la empresa misionera. La opinión de los pietistas era diametralmente opuesta. Las almas humanas, dondequiera que estén, pueden salvarse por medio de la conversión. De manera que iniciaron sus misiones a tierras extranjeras y ello les otorgó una perspectiva universal de la historia. Un hombre como Zinzendorf, junto con Wesley, miraron hacia América del Norte, mientras que la ortodoxia se rsetringía a sus propias Iglesias territoriales.

También se produjo un cambio profundo en el terreno litúrgico. Una de las alteraciones más importantes fue la reintroducción de la confirmación como una manera de enfatizar el sacramento del bautismo.

El pietismo es importante para la teología en tres sentidos. Intentó reformar la teología, la Iglesia y la moral. Según el pietismo, la primera es una disciplina práctica. A fin de saber, es necesario creer. Esta era una antigua exigencia de la teología cristiana. Dicha exigencia incluye, a la vez, la importancia central de la exégesis. La teología del Antiguo y del Nuevo Testamento, no la teología sistemática, se convierte en lo fundamenal. Dondequiera que prevalece la teología bíblica sobre la sistemática casi siempre se debe a la influencia del pietismo. Antes de que el teólogo pueda edificar a otros, debe educarse a sí mismo.

La Iglesia no es únicamente un cuerpo de gente que existe para escuchar la Palabra. Los portadores de la Iglesia no son exclusivamente los ministros, sino también los laicos. Estos deben desempeñar un papel activo en la función sacerdotal en distintos lugares: a veces en la Iglesia, pero sobre todo en sus hogares y en grupos especiales de piedad, *collegia pietatis*, donde pueden reunirse para cultivar esa virtud. Ocupaban horas enteras en la interpretación de la Biblia y enfatizaban la necesidad de la conversión. Subrayaban la idea de una *ecclesiola in ecclesia*, una pequeña Iglesia dentro de la Iglesia amplia.

También ejerció influencia sobre la moral del mundo protestante. Al final del siglo diecisiete, la situación moral de Europa era desastrosa. La Guerra de los Treinta Años provocó la disolución y el caos. La forma de vida se convirtió en algo brutal, sin refinamiento ni educación alguna. Los teólogos ortodoxos no hicieron mucho al respecto. Los pietistas, en cambio, trataron de reunir a cristianos individuales que estuvieran dispuestos a aceptar la carga y la liberación de la vida cristiana. Su idea central era la santificación, un énfasis corriente dentro de los grupos sectarios cristianos. La santificación individual incluye, en primer lugar, una negación del amor del mundo. La cuestión de la *adiaphora* ética adquirió importancia en la discusión con la teología ortodoxa. (*Adiaphora* significa aquello que no cambia nada, que carece de importancia ética). La pregunta era si hay acciones humanas que sean inadecuadas desde el punto de vista ético, que se puedan hacer o dejar de hacer con el mismo derecho. Según la ortodoxia, existe todo un terreno de *adiaphora*. El pietismo lo negaba y le daba el nombre de amor hacia el mundo. Como suele suceder con esas cosas, Spener hizo una crítica suave; luego Francke y los pietistas de Halle asumieron una posición muy radical. Lucharon contra la danza, el teatro, los juegos, los vestidos hermosos, los banquetes, la conversación superficial de la vida cotidiana y, en general, se acercaron mucho a la actitud puritana. A pesar de todo, quisiera señalar que no fueron los puritanos quienes produjeron ese sistema de represión vital tan corriente en los Estados Unidos. Los mayores responsables de la condena del cigarrillo, el alcohol, el cine y cosas por el estilo fueron los movimientos evangélicos pietistas de mediados del siglo diecinueve.

Los teólogos ortodoxos reaccionaron con vigor contra el ataque de los pietistas. Uno de ellos escribió un libro titulado *Malum Pietisticum*, "El mal pietista". Lucharon con respecto a muchos temas pero al final triunfó el movimiento pietista. Ello se explica por el hecho de que se había unido a las tendencias de la época que se alejaban del objetivismo y el autoritarismo estricto de los siglos dieciséis y diecisiete y se acercaban a los principios de autonomía que aparecieron en los siglos dieciocho y diecinueve.

Es completamente erróneo ubicar el racionalismo de la Ilustración en contradicción con el misticismo pietista. Es propio de la ignorancia popular creer que la razón y el misticismo son los dos grandes contrarios. Desde el punto de vista histórico, tanto el pietismo como la Ilustración lucharon contra la ortodoxia. La subjetividad del pietismo o la doctrina de la "luz interior" de los cuáqueros y otros movimientos extáticos tiene el carácter de inmediatez o autonomía contra la autoridad de la Iglesia. En términos más estrictos, la autonomía racional moderna

es hija de la autonomía mística de la doctrina de la luz interior. Dicha doctrina es muy antigua. La encontramos en la teología franciscana de la Edad Media, en algunas sectas radicales (en especial los franciscanos posteriores), en muchas sectas del período de la Reforma, en la transición del espiritualismo al racionalismo, de la creencia en el Espíritu como guía autónoma de todo individuo a la guía racional que posee todo el mundo por su razón autónoma. Desde otra perspectiva histórica, la tercera etapa de Joaquín de Floris, la etapa del Espíritu Santo, está por detrás de la idea propia de la burguesía de la Ilustración en el sentido de que ha llegado a la tercera etapa, la edad de la razón, en la cual todo individuo recibe una enseñanza directa. Vuelven a la profecía de Joel según la cual todo siervo o criada recibe la enseñanza directa del Espíritu Santo y nadie depende de otros para recibir el Espíritu.

Así podemos decir que el racionalismo no se opone al misticismo, si por este último nos referimos a la presencia del Espíritu en las profundidades del alma humana. El racionalismo es hijo del misticismo y ambos se oponen a la ortodoxia autoritaria.

C. *LA ILUSTRACION*

El socianismo es una de las fuentes de la Ilustración. Fue un movimiento iniciado por Fausto Socino, quien escapó de Italia a Polonia. En este último país encontró un refugio seguro contra la Contrarreforma y las persecuciones de algunas de las Iglesias reformadas. El y sus discípulos escribieron el libro titulado *Catecismo cracoviano*, que presenta una teología protestante básicamente racionalista. En su *Historia del dogma*, Harnack afirma que el socianismo marcó el final de la historia del dogma cristiano. El protestantismo había conservado algunos dogmas, al menos los primeros dogmas de la Iglesia. El socianismo disolvió todos los dogmas cristianos con la ayuda del racionalismo y el humanismo del Renacimiento. Este movimiento es más importante que su reiteración en el deísmo inglés, donde se lo radicalizó, o en la teología liberal moderna, incluyendo al mismo Harnack, donde se lo cumplió al pie de la letra.

1) Los socinianos aceptaron la autoridad de la Biblia pero declararon que puede estar equivocada en puntos no fundamentales. Más aún, resulta necesaria la crítica histórica. Su criterio es que nada que se oponga a la razón y el sentido común puede ser una revelación de Dios en la Biblia. Tampoco puede serlo nada que resulte moralmente inútil. Socino se refirió a *religio rationalis*, la religión racional, que se da en la Biblia y es su criterio de autoridad.

299

2) La crítica esencial de Socino a la doctrina de Dios es el dogma de la Trinidad. Los socinianos son los predecesores de los movimientos unitarios posteriores. Afirmó, y lo hizo con razón desde el punto de vista histórico, que los argumentos del dogma trinitario no existen en la Biblia tal como los presentó más adelante la ortodoxia. La Biblia no contiene el dogma de la Trinidad, a pesar de que existen algunas formulaciones trinitarias. Según él, los conceptos griegos resultan inadecuados para comprender el significado del evangelio y, además, son contradictorios en sí mismos. En ello se anticipó a la crítica que hace Ritschl del dogma, de la cual dependemos todos en este momento.

3) Dios creó el mundo a partir del caos dado (*tohu wabohu* en el relato de la creación del Génesis) presupuesto por las religiones paganas y por la filosofía griega. El hombre es la imagen de Dios por su razón, que lo hace superior a los animales. Adán no fue un hombre perfecto sino primitivo y mortal por naturaleza. No poseía la inmortalidad original ni la perfección original. Creo que esto se acerca más al texto bíblico en ambos aspectos que la glorificación posterior de Adán según la cual resulta imposible comprender su caída. Los socinianos derivan la caída de Adán de la fuerza de sus impresiones sensuales y sobre la base de su libertad. Esta libertad existe aún hoy en el hombre.

4) Por lo tanto, la idea del pecado original o hereditario es un concepto contradictorio. Según Socino, no hay pecado sin culpa. Si somos culpables de nacimiento, ello significa que pecamos antes de nacer o al menos en los primeros instantes de vida. Esta es una afirmación carente de sentido. La verdad es que somos históricamente depravados y nuestra libertad está debilitada. Ello exige que Dios nos dé una nueva revelación por encima de la revelación natural. Cristo tiene una naturaleza humana verdadera pero no una naturaleza divina. Por otra parte, no es un hombre común. Es un tipo de hombre superior, un "superhombre", por decirlo así; en el sentido de Nietzsche, no en el de las revistas infantiles. Es por esa razón que puede ser objeto de devoción.

5) Se niega el oficio sacerdotal de Cristo. Es profeta y rey. Las ideas del sacrificio, el castigo o la satisfacción substitutorios del pecado no tienen sentido y son contradictorias. La culpa siempre es algo personal y debe aribuirse a los individuos. Por otra parte, Cristo es rey y se sienta a la diestra de Dios, gobierna y juzga.

6) La justificación se diluye en una terminología moralista. Para ser justificados, debemos obedecer los mandamientos. En lo que respecta al Estado, apoyó la resistencia pasiva contra las formas de poder estatales.

7) Desaparece la escatología: es un mito fantástico. Lo que permanece y es fundamental es la inmortalidad. Esto debe conservarse por todos los medios.

Muchas de estas ideas anticipan la teología de la Ilustración y el liberalismo moderno. Lo que sobrevive del socianismo, en realidad, son las tres ideas teológicas de la Ilustración: Dios, libertad o inmortalidad. Me gusta citar el trabajo de Emanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*: "La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. El mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración". Kant explica luego que es mucho más fácil y cómodo contar con tutores y autoridades pero afirma que hay que renunciar a esa facilidad. El hombre debe sostenerse a sí mismo; es autónomo por naturaleza.

El racionalismo y la Ilustración enfatizan la autonomía humana. No se usa la palabra "autonomía" en el sentido de algo arbitrario, en el sentido del hombre que hace o decide acerca de sí mismo en función de sus deseos invididuales y su voluntad arbitraria. Autonomía deriva de *autos* y *nomos* (la propia ley), dos términos griegos. No dice que "Yo soy la ley para mí mismo", sino que la ley universal de la razón, que es la estructura de la realidad, está en mí. Los teólogos suelen falsear este concepto de la autonomía señalándolo como la desgracia del hombre: quiere ser autónomo en lugar de depender de Dios. Tales teólogos hacen gala de una filosofía y una teología muy pobres. La autonomía es la ley natural entregada por Dios, que está presente en la mente humana y en la estructura del mundo. En la filosofía y la teología clásicas, la ley natural significa la ley de la razón y esa es la ley divina. La autonomía consiste en seguir la ley que encontramos en nuestro interior. Siempre está relacionada con una profunda obediencia a la ley de la razón, más poderosa que cualquier idea religiosa que se presenta como arbitraria. Aquellos que apoyaban la autonomía durante la Ilustración se oponían a cualquier cosa tan arbitraria como la gracia divina. Pretendían acentuar la obediencia del hombre a la ley de su propia naturaleza y la naturaleza del mundo.

El contrario de autonomía es el concepto de heteronomía. Este último es sinónimo de arbitrariedad. La arbitrariedad se manifiesta cada vez que el temor o el deseo determinan nuestras acciones, ya sea que este temor esté producido por Dios, la sociedad o nuestra propia debi-

301

lidad. Para Kant, la actitud autoritaria de las Iglesias, y hasta la de Dios si se lo ve desde un puno de vista heterónomo, es una arbitrariedad. La arbitrariedad consiste en el sometimiento a una autoridad que no está confirmada por la razón misma. En tal caso, uno se somete a partir del temor, la ansiedad o el deseo. La Ilustración es un intento de construir un mundo sobre esta razón autónoma.

Así como la autonomía no es un capricho, la razón no es sinónimo de cálculo. Es la percepción de los principios de la verdad y la justicia. En nombre de esta razón, la Ilustración luchó contra las autoridades demoníacas del *ancien régime* en Francia y la mayor parte de Europa del siglo dieciocho. Se trata de la razón que percibe los principios de la verdad y la bondad, no la razón calculadora y controladora propia de los negocios. El siglo dieciocho incluyó algunos elementos heroicos: siempre se ve a la razón luchando contra las distorsiones de la humanidad bajo el régimen de los reyes franceses y los papas romanos, así como contra todos aquellos que colaboraban con ellos para reprimir al hombre. No deberíamos manifestar ningún desprecio hacia el racionalismo del siglo dieciocho si sabemos todo lo que hizo por nosotros. Gracias a la Ilustración ya no tenemos juicios de brujas. La filosofía cartesiana, aplicada a los problemas concretos, convirtió esa superstición en algo imposible. La educación general que recibimos todos en Occidente es una creación del siglo dieciocho. Y nuestra ideología democrática también tuvo su origen en aquella época.

La armonía es el tercer principio de la Ilustración y es consecuencia de los principios de autonomía y razón. Si encontramos los principios de la verdad y la justicia en la profundidad de nuestro ser y si cada individuo tiene intereses diferentes, ¿cómo son posibles el conocimiento y los símbolos comunes de la democracia y la economía? Si la razón autónoma de cada individuo es el árbitro último, ¿no significa el fin de una sociedad coherente? La respuesta a esta pregunta es el principio de armonía. Dicho principio no quiere decir que existe una armonía agradable entre todos los hombres. El siglo dieciocho sabía muy bien lo terrible que era la vida. Antes, la armonía significa que si cada uno sigue sus tendencias racionales e inclusive irracionales, detrás de todos los hombres hay una ley que tiene el poder de lograr que todas las cosas resulten adecuadas. Tal es el sentido de la Escuela de Manchester, de la búsqueda de la felicidad que menciona la constitución estadounidense y la creencia en la democracia. A pesar de que cada uno toma su propia decisión acerca del gobierno, de todo ello surgirá una voluntad común, una *volonté générale*. Eso es lo que sustenta la creencia en la ética y la educación: el resultado de la educación de cada uno de los hombres será un espíritu comunitario. Tal es el principio protestante:

si cada individuo encuentra el mensaje bíblico a su modo, surgirá un cierto conformismo de carácter protestante.

Lo milagroso es que las cosas se dieron así. En todos estos campos se verificó la profecía del principio de armonía. Se produjo el mayor desarrollo de la economía. Surgió un conformismo protestante, a pesar de las numerosas denominaciones. Y la democracia funcionó y funciona hoy a pesar de las tendencias desintegradoras que se observan en muchas partes. La creencia contemporánea en el progreso tiene sus raíces en este principio de armonía, a pesar de cualquier carencia de autoridad.

Cuando nos ocupamos de la Ilustración también debemos tener presente el concepto de tolerancia. Una de las razones históricas fundamentales que justifican la tolerancia es que si hubiera continuado la intolerancia, toda Europa hubiera quedado destrozada por las guerras religiosas. Lo único que podía salvarla era un Estado tolerante que fuera indiferente a los grupos confesionales que luchaban entre sí. No obstante, cuando John Locke escribió sus cartas sobre la tolerancia era muy consciente de que éste nunca puede ser un principio absoluto. De modo que lo limitó de manera muy interesante. A pesar de ser un líder del desarrollo que condujo a la Ilustración, afirmó que existen dos grupos que no pueden tolerarse. Se trata de los católicos y los ateos. A los católicos no se los puede tolerar pues ellos mismos son intolerantes por definición. Intentan someter a la mayor cantidad de países posibles por la fuerza de la autoridad de la Iglesia de Roma. Los ateos no son intolerantes pero amenazan el fundamento mismo de la sociedad occidental que se basa sobre la idea de Dios. El testimonio más importante de la tesis de John Locke es Federico Nietzsche. Este autor afirmó que, puesto que "Dios está muerto", la transformación de toda la sociedad está muy cerca. Eso era lo que John Locke quería evitar en el nombre de la razón.

El deísmo inglés es otro movimiento importante para la teología moderna. Los deístas hacían un uso práctico de la filosofía a fin de resolver problemas teológicos. El deísmo fue un movimiento de la *intelligentsia* y no una verdadera filosofía. Escribieron diatribas contra la ortodoxia tradicional. Igual que los socinianos, criticaron los problemas de la religión bíblica. En ellos encontramos todos los elementos de la crítica que ahora relacionamos con la teología liberal. Los problemas de la historia bíblica, la autoridad de Jesús, el problema de los milagros, la cuestión de la revelación especial, la historia de la religión, que demuestra que el cristianismo no es algo tan diferente, la categoría del mito, inventada por los deístas doscientos cincuenta años antes del ensayo sobre demitologización del Bultmann: todos estos son problemas con los cuales la teología europea ha tenido que enfrentarse desde

303

entonces. El gran movimiento de la crítica histórica comenzó alrededor de 1750. Lessing, la personalidad más descollante de la Ilustración, poeta y filósofo, fue el líder en la controversia contra una ortodoxia necia que se aferraba a los términos tradicionales. La gran línea crítica de desarrollo de la teología, que va desde D. F. Strauss, Schleiermacher, etc., hasta Johannes Weiss, Albert Schweitzer y Bultmann, se originó a mediados del siglo dieciocho. En esa misma época se estaban poniendo en práctica las ideas de los socinianos y otros.

Podría parecer que hubiera un solo desarrollo totalizador dentro de la teología, un océano que inunda todos los continentes. No obstante, no es así. En todos estos períodos hubo reacciones. Hubo mareas altas y bajas. Se presentaron las reacciones del metodismo y el pietismo, la reacción del Romanticismo a fines del siglo dieciocho, los movimientos de reavivamiento religioso a mediados del siglo diecinueve y por último, la reacción de la neo ortodoxia a principios del siglo veinte. En todos estos movimientos, predomina un interrogante: ¿Qué sucede con la compatibilidad de la mente moderna con el mensaje cristiano? Siempre hubo una oscilación entre un intento de síntesis en el sentido hegeliano y platónico, que significa una unidad creativa de los distintos elementos de la realidad. En este sentido, los dos hombres que ejercieron mayor influencia teológica en el siglo diecinueve fueron Hegel y Schleiermacher. Juntos produjeron lo que yo llamo la gran síntesis. Incorporaron todos los impulsos de la mente moderna, todos los resultados del desarrollo autónomo. Más allá de ello, trataron de señalar que el verdadero mensaje cristiano sólo se puede mantener sobre esta base y no en términos ya sea de la ortodoxia o de la Ilustración. Rechazaron ambas y pretendieron encontrar un camino que las superara. Schleiermacher lo hizo desde la tradición mística de su trasfondo pietista (era moravo) y Hegel en términos filosóficos provenientes de la tradición neoplatónica. Al llegar a 1840 ambos intentos de síntesis se consideraban fracasados y se desarrolló un naturalismo y un materialismo extremos. En ese momento, otra escuela teológica trató de salvar lo que pudo. Se trataba de la escuela de Ritschl, cuyos líderes, aparte de Ritschl mismo, fueron Wilhelm Herrmann y Adolph von Harnack. Este último es el maestro de todos nosotros en muchos aspectos. Hicieron una síntesis nueva en un nivel más modesto; correspondería a la división que establece Kant entre el mundo del conocimiento y el de los valores.

La síntesis de Ritschl se desintegró a fines de siglo. En parte, ello se debió al impacto de los desarrollos internos de la teología. Aquí puedo mencionar a Ernst Troeltsch, mi gran maestro, y a Martin Kähler, mi otro gran maestro, que provenían de la tradición pietista y del reavivamiento de Halle. Sin embargo, la causa fundamental de su desin-

tegración fue el impacto de los acontecimiento de la historia mundial. las dos guerras, que pusieron fin a siglos de vida europea. La diástasis contra la síntesis del cristianismo y la mente europea volvió a adquirir realidad con Karl Barth. Mi respuesta al problema es que jamás se puede evitar la síntesis pues el hombre siempre es hombre y al mismo tiempo está bajo Dios. Nunca puede estar sometido a Dios de tal forma que deje de ser humano. A fin de encontrar un camino nuevo más allá de las formas de síntesis ya ensayadas, emplea el método de la correlación. Intento señalar que el mensaje cristiano es la respuesta a todos los problemas implícitos en un humanismo que practica la autocrítica. Hoy lo llamamos existencialismo; se trata de un humanismo que se analiza a sí mismo. No es ni síntesis ni diástasis, ni identificación ni separación: es una correlación. Y creo que toda la historia del pensamiento cristiano apunta en esta dirección.

CONTENIDO

307

308

309

Paul Tillich

PENSAMIENTO CRISTIANO Y CULTURA EN OCCIDENTE

- Desde los orígenes hasta la Reforma
- • Desde la Ilustración hasta nuestros días

Paul Tillich ha sido, en nuestros días, un pensador universal y, sin duda, el teólogo cristiano que mayor capacidad de diálogo creativo ejerció con respecto a la filosofía y las artes, la ciencia y las ideologías de nuestro tiempo. Aquí, en dos comprimidos volúmenes, se remonta hasta los orígenes del cristianismo y vuelve a andar el camino que desde aquel punto condujo a Occidente hasta nuestros días. Todo a lo largo se enfrenta con las sucesivas expresiones de la cultura e inevitablemente, en el encuentro, brillan los destellos de las tensiones y fusiones que dieron forma, de etapa en etapa, al mundo en que vivimos. Pocos libros justifican tanto como éste ser leídos hoy, cuando se ha adquirido plena consciencia de la crisis que desafía y envuelve en brumas toda imagen de los futuros posibles.



EDITORIAL LA AURORA • BUENOS AIRES